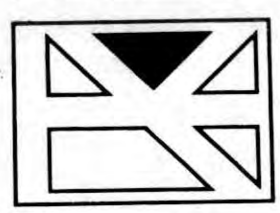
Las contribuciones de ALVIN W. GOULDNER —fallecido en plena madurez en 1980— a la sociología contemporánea aunaron una vasta erudición con los enfoques críticos y la imaginación especulativa. LOS DOS MARXISMOS —su último libro— estudia las CONTRADICCIONES Y ANOMALIAS EN EL DESARROLLO DE LA TEORIA construida por Karl Marx y Friedrich Engels. La contradicción nuclear de ese pensamiento ha generado dos subsistemas, vinculados entre sí en una unidad de contrarios: el «marxismo científico» de raíz estructuralista, cuyos rasgos principales son el determinismo, el evolucionismo gradualista y el materialismo, y el «marxismo crítico» de corte historicista, caracterizado por el voluntarismo, el catastrofismo revolucionario y la dialéctica. Al mantenimiento de ambas corrientes contribuyen tanto las tensiones creadas por la sucesión de diferentes enfoques en la copiosa obra de Marx y Engels como las disonancias causadas por la falta de correspondencia entre las predicciones o expectativas teóricas y el curso real de los acontecimientos. El capítulo final —«El marxismo de pesadilla»— estudia las relaciones entre milenarismo y cientificismo dentro de la obra de Marx y Engels y analiza la ambivalencia de su pensamiento respecto al papel desempeñado por la burguesía en la historia de la humanidad. Otras obras de A. W. Gouldner en esta colección: «La dialéctica de la ideología y la tecnología» (AU 212), «La sociología actual: renovación y crítica» (AU 240) y «El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase» (AU 256).



*Alianza Editorial*

Cubierta Daniel Gil

Alvin W. Gouldner

# Los dos marxismos

Alianza Universidad

Alianza Universidad

Alvin W. Gouldner

# Los dos marxismos

Contradicciones y anomalías
en el desarrollo de la teoría

Versión española de
Néstor A. Míguez

Alianza
Editorial

Título original:

*The Two Marxisms - Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*


Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45
ISBN: 84-206-2354-7
Depósito legal: M. 4.056-1983
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Imprime LAVEL. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

# INDICE

*Dedicado al consejo editorial de* Theory and Society.

# PREFACIO

La primera sección de mi estudio sobre el marxismo comieza a cumplir varias promesas: primero, la de contribuir al estudio de los orígenes de la teoría social occidental esbozado e iniciado en mi libro *Introducción a Platón* (1955); segundo, la promesa hecha en *La crisis de la sociología occidental* (1970) de realizar un estudio del marxismo tan crítico e indagador como mi estudio de la sociología occidental; y tercero, la promesa hecha en *La dialéctica de la Ideología y la Tecnología* (1976) de desarrollar su análisis como una trilogía. Este es el tercer volumen aludido.

O al menos parte de él, pues ya he señalado que este estudio *comienza* a cumplir esas varias promesas. La *primera* parte de mi estudio del marxismo se centra en su evolución, generada por sus propias contradicciones internas y anomalías emergentes, en su mayoría ya en vida de Marx y Engels. Otro volumen trata de los efectos de esas contradicciones y anomalías en la obra de marxistas posteriores, como Lenin, Stalin, Trotsky, Lukács, Gramsci, Althusser y otros. La tercera parte de mi estudio del marxismo estará dedicada a sus orígenes, inclusive sus orígenes técnicos en otras teorías sociales, junto con un análisis del problema de la creatividad teórica, así como a los orígenes sociales e históricos del marxismo, su base de *clase*. La parte cuarta, y la final, esperemos, abordará el problema de la racionalidad y de los límites del marxismo en términos de su posición en la evolución histórica de los modos del discurso.

Mary Grove ha administrado nuestro despacho —un verdadero pandemónium— con santa paciencia y buen humor, valiente y talentosa al mismo tiempo. Vicki Ibera, quien junto con Mary llevó a cabo gran parte de la mecanografía, ha estado magnífica. Pero particular relieve quiero dar a otra clase de «ser»: a la antigua y agitada ciudad de Amsterdam, donde comencé y —en verdad— avancé mucho en esta obra, y a los estudiantes de la Universidad de Amsterdam que escucharon a este americano extraño de modo alentador y estimulante. Mi obra sobre el marxismo es básicamente un producto de Amsterdam.

*Alvin W. Gouldner*

Parte I

# LA CONTRADICCION INTERNA DEL MARXISMO

«En todos los filósofos, es precisamente el "sistema" lo perecedero; por la sencilla razón de que surge de un imperecedero deseo del espíritu humano: el de superar todas las contradicciones.»

*Friedrich Engels*

«¡Ay!, dos almas conviven en su pecho, y cada una de ellas trata de apartarse de la otra.»

*Johann Wolfgang von Goethe*

«...esta lucha es un conflicto definido, no por la indiferencia de las dos partes en su distinción, sino por su ligazón en una unidad. Yo no soy uno de los combatientes enzarzados en la batalla, sino ambos, y soy la lucha misma. Soy el fuego y el agua...»

*G. W. F. Hegel*

Capítulo 1

# INTRODUCCION

*Habiéndose propuesto cambiar el mundo, no elaborar una nueva interpretación de él, la teoría marxista debe ser evaluada en la balanza de la historia.*

Según la creencia común, un ventoso día de octubre, en la fangosa San Petersburgo, las fuerzas militares del Partido Bolchevique asaltaron el Palacio de Invierno, arrestaron al Gobierno Provisional que había reemplazado al Zar meses antes y se hicieron con el poder del Estado. En realidad, el asalto al Palacio de Invierno fue algo más confuso, pues muchos revolucionarios habían estado infiltrándose en el gran palacio durante todo el día, a través de sus cientos de entradas, y estaban ya dentro cuando se produjo el ataque final. En verdad, este asalto sólo fue la culminación de movimientos militares menos espectaculares, pues ya días antes los bolcheviques se habían apoderado de la mayoría de los edificios públicos, el edificio de correos, la estación del ferrocarril, las oficinas de telégrafos y otros centros de comunicación vitales.

De todos modos, el 24 de octubre de 1917 (según el viejo calendario, el 6 de noviembre según el nuevo), el Partido Bolchevique que Lenin había podado cuidadosamente y había preparado constantemente para que se sometiese a su voluntad durante quince años, llegó al poder en Rusia. Estos fueron, en verdad, «diez días que conmovieron al mundo», como los describió John Reed, y hay poco en el mundo —dentro de las naciones y entre ellas— que no haya experimentado la influencia de este suceso.

Desde aquel entonces, muchas otras naciones han caído también bajó el gobierno de partidos políticos marxistas, todos los cuales han aprendido de la experiencia de los bolcheviques, cuando no fueron modelados por ella. Además de la gran nación china, otras que están bajo el dominio de Estados marxistas son: Afganistán, Albania, Alemania oriental, Angola, Bulgaria, Camboya, Corea del norte, Cuba, Checoslovaquia, Etiopía, Hungría, Laos, Letonia, Lituania, Mongolia, Polonia, Rumania, Vietnam, Yemen del Sur y Yugoslavia. El lector comprobará si la lista se ha ampliado o reducido desde entonces. En este momento alrededor de un tercio de la población del mundo vive bajo el gobierno de Estados que se consideran marxistas, y todo esto ha ocurrido en poco más de medio siglo.

Nunca en la historia del mundo ha habido un cambio tan profundo en las vidas humanas y los sistemas sociales de tantas naciones en un lapso tan breve. Nunca, por ejemplo, un conquistador militar, un profeta religioso o un nuevo modo de vida han alcanzado una difusión tan vasta en lo que, desde cualquier punto de vista históricamente informado, debe ser considerado como el menor tiempo posible en que pueden haber ocurrido sucesos de tal magnitud. Han ocurrido dentro del lapso normal de una vida. Esto ha sido un acontecimiento único, y aún vivimos en medio de él. El epicentro histórico de este terremoto político, cuyos temblores todavía se sienten por todo el mundo, fue la toma del poder por los bolcheviques en Rusia.

«La victoria bolchevique en noviembre de 1917 bien puede ser descrita —escribe Merle Fainsod— como uno de los triunfos más notables de la ingeniería revolucionaria en la historia humana. En vísperas de la revolución de marzo [la que derrocó al zar] la totalidad de los miembros del Partido Bolchevique fue calculada, generosamente, en 23.600. En el breve espacio de ocho meses, este pequeño grupo pudo acumular apoyo suficiente para tomar el poder en una nación de más de 150.000.000 de habitantes.»[1] ¿Cómo sucedió esto? Una pequeña pregunta para un gran problema. Fainsod señala que durante la Primera Guerra Mundial el gobierno zarista sufrió pérdidas ruinosas de hombres, territorio, recursos, reputación pública y legitimidad, y que estas pérdidas engendraron una desesperación generalizada. «Solamente los bolcheviques entre los partidos revolucionarios —escribe Fainsod— pudieron obtener ventaja de la desorganización reinante. Una fuente importante de la fuerza del Partido Bolchevique fue su organización altamente centralizada, su composición de activistas y la decisión de su líder, Lenin.»

[1] Merle Fainsod, «Soviet Communism», en *International Encyclopedia of Social Sciences*, vol. 3, ed. a cargo de David L. Sills, 17 vols. (Londres, Macmillan & Co., 1968), p. 105.



Esto es sustancialmente correcto, pero se ha dejado de lado algo importante: el papel único de una teoría social especial, el marxismo, en la creación del Partido Bolchevique, en su densa cohesión, en el modelamiento de las tácticas y la estrategia del Partido y en su sentido misional en la determinación de la historia. Fainsod, y en realidad una importante escuela de intérpretes de la Revolución de Octubre, callan en lo concerniente al papel de esta teoría. (Más adelante volveré a ellos.) Ciertamente, el hombre que dio forma al Partido Bolchevique, que lo creó comisión por comisión, congreso por congreso, casi hombre por hombre, que lo esbozó minuciosamente en su libro de 1902, *¿Qué hacer?*, el Lenin que conocía al Patrido Bolchevique como un jardinero japonés conoce su pequeña planta *bonsai* que ha cultivado rama por rama durante quince años, ese hombre no calló sobre la teoría, sino que proclamó a voces su importancia para los bolcheviques.

## *La teoría: cambiar el mundo*

En *¿Qué hacer?*, Lenin comenzaba citando la *Crítica del programa de Gotha* de Marx. En ella, Marx escribió a los líderes alemanes del partido: «Si debéis formar alianzas, entrad en acuerdos para satisfacer las metas prácticas del movimiento, pero no cedáis en cuestiones de principio, no hagáis "concesiones" en la teoría.»[2] Luego el mismo Lenin añadió:

> Esta era la idea de Marx. Sin embargo, hay entre nosotros quienes tratan —en su nombre— de disminuir la importancia de la teoría. Sin una teoría revolucionaria no puede haber movimiento revolucionario. Nunca podrá insistirse demasiado en esto, en una época en que la prédica de moda del oportunismo se combina con la dedicación a las formas más estrechas de actividad práctica. La importancia de la teoría para los socialdemócratas rusos es aún mayor... el *papel de vanguardia sólo puede desempeñarlo un partido guiado por una teoría avanzada*[3].

Más adelante, Lenin cita a Friedrich Engels en el mismo sentido:

> Es deber específico de los dirigentes lograr una comprensión cada vez más clara de los problemas teóricos, liberarse cada vez más de las frases tradicionales heredadas de una concepción antigua del mundo, y recordar constantemente

[2] V. I. Lenin, *What is to Be Done?*, Nueva York, International Publishers, 1929, citado en p. 27.
[3] *Ibid.*, pp. 27-28, las bastardillas son de Lenin.

que el socialismo, habiéndose convertido en una ciencia, exige el mismo tratamiento que toda otra ciencia: debe ser estudiado [4].

Lenin insistía, y volveré a esto más adelante, en que «una conciencia *socialista* sólo puede llevarse a ellos [esto es, a los trabajadores] desde fuera. La historia de todos los países muestra que la clase obrera, abandonada a su propio esfuerzo, no puede desarrollar más que una conciencia sindical... Pero la teoría del socialismo nació de las teorías filosóficas, históricas y económicas elaboradas por los representantes cultos de las clases propietarias, los intelectuales. Los fundadores del socialismo científico moderno, los mismos Marx y Engels, pertenecían a la intelectualidad burguesa.» [5]

El Partido Bolchevique mismo fue concebido al principio, en gran medida, como el instrumento con el cual los *teoretiki* —que editaban el periódico de Lenin, *Iskra*— podrían imprimir una conciencia propiamente socialista sobre la clase obrera y los organizadores «prácticos». El carácter organizativo centralizado del partido estaba destinado, en parte, a proteger el plasma germinal teórico de sus dirigentes, colocando el partido bajo el control de los teóricamente más informados y asegurando su influencia sobre los que tenían menos preparación teórica: «disminuir el papel del "elemento consciente" —añadía Lenin— *significa, quiérаselo o no, aumentar la influencia de la ideología burguesa entre los trabajadores.* Todos los que hablan de "exagerar la importancia de la ideología", de exagerar el papel del elemento consciente, etc., imaginan que el movimiento obrero, pura y sencillamente, puede elaborar una ideología independiente por sí mismo, sólo con que los trabajadores "arranquen su destino de las manos de los líderes"» [6].

Pero el punto que Lenin deseaba destacar era que un revolucionario serio no puede sobrestimar la importancia de lo teórico: «un hombre débil y vacilante en cuestiones teóricas, con una visión estrecha y que justifica su propia flojedad... tal hombre no es un revolucionario, sino un lamentable aficionado» [7]. Así, aunque algunos historiadores ahora afirman que la historia bolchevique sólo fue el resultado de la fuerza de las circunstancias, y no de la adhesión bolchevique a una teoría específica, el hombre que más que ningún otro moldeó esos sucesos nos dice, en cambio, que la teoría fue decisiva en la formación de la organización bolchevique y que, sin teoría, seguramente no habría habido Revolución de Octubre.

[4] Citado en Lenin, *ibid.*, p. 30.
[5] *Ibid.*, pp. 32-33.
[6] *Ibid.*, pp. 39-40.
[7] *Ibid.*, p. 118.



Es importante comprender por qué esos historiadores minimizan el papel de la teoría marxista. Por lo general, la suya fue una reacción contra la opinión, saturada ideológicamente, que consideraba todo proceso en la Revolución Rusa como el «resultado lógico» de alguna adhesión teórica. Así, incontables análisis del estalinismo, por ejemplo, han sostenido que éste fue una «consecuencia directa», una «realización y un resultado lógico» del marxismo y el leninismo. Con tal concepción mecanicista, no es menester prestar mucha atención a la historia, al modo como los sucesos realmente ocurrieron, a lo que la gente verdaderamente dijo e hizo y a las confusas circunstancias en las que se hallaron. Basta invocar la teoría marxista para explicarlo todo. Este modelo es una forma de idealismo vulgar, en el que la historia es sencillamente contemplada como el producto de una idea. Es fácil comprender, por ello, que obstaculizase el estudio histórico serio y mereciera la oposición a él.

Pero ha ocurrido a menudo que, en el calor de la polémica contra este idealismo vulgar, algunos historiadores exagerasen la posición opuesta y no asignasen importancia alguna a la teoría bolchevique y al marxismo. El idealismo vulgar fue reemplazado por un eclecticismo no menos vulgar, por un tácito énfasis en la insignificancia de la racionalidad humana; por una exageración de la importancia de la irracionalidad en los asuntos humanos y en la psicopatología de los líderes en el proceso histórico. Pero, en esta medida, tales historiadores fracasaron en su especial obligación de atender a la *unicidad* de los sucesos. Pues lo que fue realmente único en los bolcheviques, y especialmente en sus líderes, fue que eran hombres devotos *de la teoría*; sin embargo, en algunas descripciones son tratados como si fueran recientes pragmatistas del «fin de la ideología», sólo preocupados por lo que «funciona». Nada puede estar más alejado de la verdad. Mucho más que la mayoría de los otros dirigentes políticos, los bolcheviques fueron definidos y moldeados por su adhesión intelectual a una teoría, al marxismo, y en particular a la interpretación de Lenin del marxismo. Ellos y lo que hicieron son incomprensibles sin el conocimiento de esta teoría.

Esto no significa afirmar que los bolcheviques no fueron influidos por otras condiciones, por la «fuerza de las circunstancias». Tampoco significa que no cambiasen a veces su teoría o que actuasen en abierta violación de ella. Pero subsiste la consideración fundamental: la influencia que tuvo sobre ellos la teoría autoconsciente y articulada fue mucho mayor que lo normal en política, y los sucesos que se ramificaron a partir de sus hechos serán opacos si se ignora o desprecia la teoría especial a la que ellos adherían.

El quid no es que todo lo que los bolcheviques hicieron se hiciese porque lo dictaba su teoría, o porque fuese la imagen especular de la teoría marxista. *Parte* de lo que hicieron sí lo fue; por ejemplo, la gran importancia que atribuían al Estado como instrumento para controlar la economía. En otros casos, aun cuando fuesen ignoradas las prescripciones de la teoría, ésta siguió teniendo consecuencias, del mismo modo que una ley tiene consecuencias aunque se la viole, como en los delitos. Argüir que, puesto que hay algunas diferencias entre las políticas de los bolcheviques y la teoría marxista, sus políticas no fueron influidas por la teoría, es como llegar a la conclusión de que una ley no tiene consecuencias puesto que es violada.

Es de excepcional importancia conocer la teoría marxista, si deseamos comprender los sucesos que han ocurrido en el mundo desde la época de la Revolución de Octubre. El conocimiento de la teoría marxista es una clave indispensable para comprender las revoluciones que sacudieron al mundo en el siglo XX, aunque ciertamente no es un sustituto del estudio de la historia. La teoría se convierte en una fuerza social cuando halla un instrumento organizativo históricamente tan notable como los partidos bolcheviques, que la utilizan a modo de palanca para mover grandes masas. Pero si la teoría ayuda a hacer historia, también es totalmente imposible entender tal teoría más que como hecha ella misma históricamente y situándola en su contexto histórico propio. Volveré en breve a este punto.

¿Por qué estudiar el marxismo? Por la misma razón, en buena parte, por la que estudiamos genética. El marxismo es el código genético, el plasma germinal de las principales revoluciones del siglo XX y de las sociedades que ellas crearon. Como toda influencia genética, interacciona con su medio y sólo es parte de lo que forma los resultados; pero *es* una parte vital, y si no la comprendemos, no podremos comprender muchos de los grandes acontecimientos del siglo.

### *El proyecto de los marxismos como crítica*

Nuestro proyecto es, en un plano, una crítica del marxismo que reposa en algunos supuestos del mismo marxismo y, por ende, es en parte una autocrítica del marxismo. En verdad, la idea misma de una crítica, originalmente arraigada en la crítica de Kant de la razón pura y la razón práctica, fue transmitida y remodelada por Marx. Pero al decir esto, no hay involucrada ninguna piedad ritual, y pronto se hará claro que no soy uno de los que conciben una crítica como algo que se inflige a otros. Puesto que la idea original de una crítica nunca careció de ambigüedad, y puesto que aquí es mi propia opinión lo que cuenta, será mejor que pase inmediatamente a decir qué entiendo por crítica.



1. Esquematizando: el marxismo es algo con respecto a lo cual hay diferencias de opinión y fuerte emotividad. Es seguro que cualquier persona lo bastante interesada en el marxismo como para leer este libro hallará cosas que la desagradarán; en verdad, considero axiomático que cualquier lector que lea este volumen sin (al menos) algún espasmo de irritación o es un santo o ha perdido totalmente el tiempo. Sin embargo, para mí la crítica no es en modo alguno un intento de desprestigiar o desenmascarar un sistema teórico; nunca se la emprende como ocasión para que el crítico se burle de su tema, y ciertamente nunca juzga el objeto de su crítica como un mero producto de un error histórico o de la ignorancia.

Al parecer —al menos para quienes no desprecian a la humanidad—, el marxismo, que ha conquistado una tercera parte del mundo actual, no habría logrado esto si estuviese despojado de toda razón; por lo tanto, la crítica buscará la racionalidad del marxismo. Al mismo tiempo, al considerar una teoría como un producto humano, la crítica no tendrá propensión a canonizarla. Al concebir una teoría como obra de personas atrapadas en una época histórica específica, la crítica indagará los límites tanto como las realizaciones de la teoría. Una crítica, pues, es un acto lapidario: trata de discernir y arrancar del marxismo (como de cualquier doctrina) sus partes débiles, erróneas e irracionales, para poder rescatar su aspecto productivo y racional, puliéndolo y reubicándolo en un nuevo marco intelectual.

2. Criticar una teoría es una acción muy activa; al entablar un diálogo con la teoría, inevitablemente entrelaza el comentario con la exégesis, prestando escrupulosa atención a lo que dice el texto teórico, pero reconociendo al mismo tiempo que el significado de un texto (como de una vida) nunca está limitado a la propia interpretación del autor. Debe ser interpretada, nunca meramente recitada. Una teoría contiene un mensaje, parte del cual —sin duda— es del autor y conocida por él, pero hay otra parte que éste sólo atisba y es opaca aun para él. Por ello, no se la hace en un todo inteligible sencillamente exponiendo sus explicaciones preliminares sobre aquello de lo que trata su obra. En efecto, todos los prefacios (sí, todos) son escritos después de la obra, son esfuerzos para elaborar una explicación de lo que ya se ha hecho y que lo haga coherente y aceptable; por consiguiente, en parte son justificaciones no

menos que explicaciones, y en parte deforman tanto como aclaran. La explicación que un autor da de sí mismo, pues, nunca puede ser realmente superior en su totalidad a la que algún otro da de él.

Criticar una teoría, pues, no es concebirla como un objeto culturalmente privilegiado, sino como otro objeto de cultura, que debe ser comprendido del mismo modo que tratamos de comprender, por ejemplo, una novela de William Gass, una película de Kirosawa, una obra de Pinter, el trazado y la arquitectura de la Plaza Roja de Moscú, una vida como la de Antonio Gramsci o un suceso como el golpe de Luis Napoleón. Tal concepción de la teoría, debemos admitirlo, está en conflicto con la exaltada autoconcepción de la teoría, que tiende a presentarse como si fuese totalmente transparente e informada acerca de lo que trata. El primer mandamiento del gremio de los teóricos, a fin de cuentas, es saber qué se está haciendo. La crítica toma nota de este requisito especial, considera a los teóricos comprometidos por tal promesa, pero no más capaces de vivir una vida sin sombras que cualquier otro. Así, considerar a Marx o el marxismo como incluyendo sombras, silencios y subtextos debajo del texto, no es en modo alguno rebajarlos, sino sólo ubicarlos en la común condición humana.

3. La crítica considera que una teoría encarna los talentos únicos de algunos artesanos intelectuales, las normas, las tradiciones y las preocupaciones de su oficio, y también de la sociedad, la cultura y la época histórica en que se practica tal oficio. También juzga la teoría como un producto técnico, pero nunca sólo como eso. Contemplar la teoría como un producto artesanal es considerarla como un objeto en el que la personalidad y la historia, el individuo y el grupo, se mezclan en una formulación concentrada. De este modo, contemplar el marxismo desde el punto de vista de la crítica es verlo como algo más que el producto del genio solitario y atormentado, como la labor de sabios guerreros, y al mismo tiempo reconocer que, siendo de interés para la vida de la teoría trascender el lugar común, es siempre una realización precaria.

Aunque los marxistas serían los primeros en admitir que la crítica debe considerar la teoría como un producto social e histórico —y, por tanto, como algo más que el resultado de otras teorías, filosofías o ideologías anteriores—, no se muestran particularmente ansiosos de hacerlo. Como los sociólogos académicos «normales», a quienes a menudo intranquiliza la sociología del conocimiento (y directamente trastorna una sociología de la sociología), de igual modo los marxistas no aceleran su encuentro con un marxismo del marxismo, lo cual es en parte la razón por la cual, como escribe Perry



Anderson, «aún está por escribirse la historia del marxismo» [8]. Pues los marxistas, como los sociólogos, a menudo toman los esfuerzos reflexivos que apuntan a una autocomprensión histórica como una indagación narcisista que aparta la investigación de su adecuado objetivo de comprender (para no hablar de cambiar) el mundo.

El hecho de que el marxismo, como la sociología académica, sea en verdad un producto histórico y social también desconcierta a aquellos marxistas que se consideran «científicos» sociales. Pues si es un producto histórico, moldeado por necesidades sociales no menos que por la razón y la investigación, forma parte de la trama de su tiempo, en vez de ser una erupción sin precedentes o una realización sin igual. Esta perspectiva de Marx y el marxismo, pues, no agradará a quienes, como Louis Althusser, celebran «el descubrimiento de Marx como el mayor suceso en la historia del conocimiento humano desde la aparición de las matemáticas en algún lugar de Grecia» [9], o a quienes gusta envolver el origen del marxismo en la mística de un inexplicable *coupure épistemologique,* poniéndolo totalmente aparte (y por encima) de otras realizaciones de su tiempo. Pero la crítica no hace genuflexiones ante ninguna teoría ni teórico.

4. Si la crítica considera el marxismo como el producto de la necesidad no menos que de la razón, también da un paso más adelante y se pregunta *cuál* fue esa necesidad. Ciertamente, el marxismo nunca dudó de que una crítica exigiera una respuesta a esta pregunta. Además, una investigación en teoría social que deje sencillamente las cosas como están, ubicando la teoría en su contexto histórico general, sin relacionarla también con los intereses generativos de un grupo social específico, no puede considerarse una crítica en un sentido aun remotamente marxista. La cuestión, pues, se reducirá en definitiva a una pregunta que será juzgada escandalosa o tonta: ¿cuál es la base de clase del marxismo? En síntesis, ¿cuál es su origen de clase?

Esta pregunta será considerada tonta por aquellos marxistas que, al recitar maquinalmente el catecismo de que «el marxismo es la conciencia de la clase obrera», piensan que esto dice todo lo que es menester decir, olvidando convenientemente que Marx también decía: «La conciencia está determinada por el ser social.» Si esto es así, ¿cómo la conciencia proletaria del marxismo puede haber sido

[8] Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism,* Londres, New Left Books, 1976, p. 1.

[9] Louis Althusser, *Essays in Self-Criticism,* Londres, New Left Books, 1971, p. 110. Es notable que Althusser compare aquí el marxismo con una disciplina formal, y no con una ciencia empírica.

engendrada por el ser social burgués de sus autores? Pero la cuestión de los orígenes de clase del marxismo será juzgada escandalosa por los marxistas que sospechan que la respuesta apropiada no es la respuesta mecánica y contradictoria que algunos de ellos ofrecen convencionalmente.

5. Aunque la crítica considera que la teoría expresa, y se basa en, las necesidades y normas de los diversos grupos de los que emerge, no supone que la teoría y los teóricos se relacionan con este contexto social sólo de un modo armonioso o dependiente. Por el contrario, la crítica también contempla la labor teórica como comúnmente modelada por un *conflicto* con su ambiente y como proveniente, en particular, de partes opuestas de él: elementos de su *tradición técnica,* de un lado, y del «sentido común», del otro.

Como otras teorías sociales, el marxismo surgió en una relación ambivalente —es decir, basada en ellas y opuesta a ellas— con diferentes partes de su tradición técnica y la cultura de la vida cotidiana que lo rodeaba. El marxismo sólo estableció su propia identidad trazando una línea divisoria entre sí mismo y tradiciones técnicas como el idealismo filosófico de Hegel o la economía política inglesa, y con elementos del sentido común de su época, como la religión o las ideologías políticas tradicionales. En mayor medida que en el caso de la mayoría de las teorías, el marxismo surgió en la forma de una enconada polémica contra otras concepciones, como indican los títulos mismos de sus obras: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, La sagrada familia* (una polémica contra Bruno Bauer y otros), *Crítica de la economía política, Anti-Dühring, Crítica del programa de Gotha,* etc.

Para entender el marxismo, pues, como para entender cualquier teoría, no sólo se necesita la comprensión de los aliados y antepasados intelectuales de los que tomó sus recursos, sino también de sus adversarios intelectuales y de los competidores de los que trató afanosamente de distinguirse. La labor teórica no se lleva a cabo sólo «agregando otro ladrillo al muro de la ciencia», sino que a menudo exige también echar abajo otros ladrillos; no sólo involucra pagar las propias deudas intelectuales, sino también (y de modo muy diferente) «ajustar cuentas».

6. Si la idea de una crítica centra insistentemente la atención en el *con*texto de un texto —esto es, en sus orígenes históricos y técnicos—, también considera que los textos mismos encarnan sus propias contradicciones internas que trata insistentemente de identificar y comprender. Pero la crítica, tal como la entendemos aquí, no supone que sólo nuestros adversarios son vulnerables a las contradicciones; parte de la premisa de que aun las fuerzas con las que nos alineamos —nosotros, los héroes— tienen también sus propias contradicciones. Desde este punto de vista, pues, consideraremos que el marxismo tiene sus propias contradicciones, y la contradicción no será juzgada sencillamente como un estigma de los enemigos del marxismo.



Para algunos marxistas (vulgares), hablar de las contradicciones del marxismo es rebajarlo y hasta calumniarlo. Parece decir que el marxismo comparte algo de la defectuosa existencia de la vida misma que desea abrogar. Pero, ¿quién podría negar esto? Una autocrítica consecuente del marxismo no puede hacer otra cosa; debe subrayar que también el marxismo —*hasta* el marxismo y *hasta* el socialismo— tiene sus propias contradicciones internas. El intento de dominarlas debe abordar las contradicciones vivientes del marxismo, no sólo de los restos del nacimiento del marxismo, su herencia burguesa o sus prejuicios victorianos; debe contemplar las contradicciones del marxismo como una parte viva del marxismo aún hoy, como una clave esencial de su condición actual y de sus perspectivas futuras.

6.1. Hablar de las contradicciones del marxismo es, soy consciente de ello, usar una metáfora, *en la medida en que* el marxismo es más que un sistema de proposiciones, la verdad de una de las cuales implica la falsedad de otra. Pero el marxismo es considerablemente más que un sistema de proposiciones o una doctrina; es una vasta comunidad organizada de agentes que tratan de realizar un proyecto revolucionario. ¿Pueden ser contradictorias las *acciones* de los agentes, al igual que las proposiciones que enuncian? ¿Es conveniente considerarlas de este modo? Ciertamente, es legítimo sostener que las proposiciones pueden ser contradictorias, pero ¿qué sucede con las (otras) acciones de las personas?

Obsérvese que decir de las acciones de los agentes que son «contradictorias» no supone adherirse a una «dialéctica de la naturaleza» general en la que se afirme que *toda la naturaleza* es potencialmente contradictoria; mis comentarios sólo implican una dialéctica limitada de la acción social, no de la naturaleza. Puede considerarse que toda conducta humana encarna mensajes y significados, algunos de los cuales son reducibles a formas proposicionales; y, por consiguiente, la misma conducta humana puede ser contradictoria, aun en un sentido estricto de «contradicción». Pero juzgar la conducta social como potencialmente contradictoria o no es considerar a las personas como *si* fuesen lógicas y racionales, cosa que son, pero sólo en parte. Aquí, pues, «contradicción» es realmente una metáfora.

Sin embargo, esto no es diferente de otras caracterizaciones equivalentes de los agentes y su conducta: por ejemplo, cuando decimos que sufren «tensiones», o «tirantez», o que presentan «disonancias». Todas estas expresiones son también metáforas. Si «contradicción» compara la conducta social con la lógica, «tensión» parece una metáfora orgánica (y hasta médica) que compara la acción con el agotamiento del cuerpo o la mente; «tirantez» parece una metáfora mecánica que compara la conducta social, por ejemplo, con la sobrecarga de un puente; y «disonancia» parece una metáfora musical o acústica que compara algunas acciones con sonidos intolerables. Algunas de tales metáforas son inevitables y, me parece, deben ser juzgadas principalmente por sus consecuencias, según que permitan o no destacar sistemáticamente las implicaciones importantes. Todas estas metáforas —contradicción, tirantez, tensión, disonancia, etc.— tienen una implicación coincidente, pues por lo común llaman la atención sobre la creciente probabilidad de cambio en las acciones o personas así caracterizadas, o la improbabilidad de que sigan siendo como eran. Si la crítica nos obliga a preocuparnos por la contradicción, entonces, esto ocurre porque su proyecto es el estudio del *cambio* y sus mecanismos.

Al juzgar el marxismo —sistema de proposiciones o sistemas de acciones— como potencialmente contradictorio, mi intención no es emitir un juicio contra la irracionalidad del marxismo, sino, ante todo, insistir en que los mismos marxistas se preocupan por ser y parecer racionales, en que los requisitos de la racionalidad son importantes para *ellos* no menos que para nosotros, en que aquí no serán considerados sencillamente como bolas de billar cuyos movimientos sólo son producidos por fuerzas externas, sino como personas que tratan de vivir de acuerdo con las normas que juzgan apropiadas, inclusive las de la racionalidad; y, por ende, tratarán de seguir cursos de conducta determinados, en parte porque tales cursos no son contradictorios, y tratarán de escapar a la contradicción o la apariencia de ella. Al afirmar mi interés por el carácter contradictorio de las ideas y acciones marxistas, pues, afirmo el supuesto de que los marxistas son, en parte, agentes partidarios de la racionalidad y capaces de alcanzarla, y, en parte, están condicionados por sus esfuerzos para ser o parecer tal cosa.

6.2. Hacer una crítica implica la preocupación por identificar las contradicciones, tiranteces o disonancias contenidas en el marxismo, para poder considerar algunas otras partes de la teoría como esfuerzos dirigidos a reducirlas, controlarlas o eliminarlas, así como la preocupación por el desarrollo resultante de la teoría. Una tarea de la crítica, pues, es de carácter estructural: desplegar y exhibir los elementos que se oponen unos a otros. Otra parte es dinámica: explora los resultados de esta oposición.



Desde el punto de vista de la crítica, la estructura y la dinámica de la oposición son entendidas como logros efectuados por los defensores de la teoría, mantenidos en parte por su adhesión y en parte por las condiciones en que la viven.

Una de las consecuencias más generales de una contradicción en la teoría es separar los elementos que se oponen mutuamente, reduciendo su interacción escindiéndolos del sistema único en que existían antes, y segregándolos unos de otros mediante la incorporación de cada uno de ellos a diferentes (sistemas o) subsistemas aislados, al menos, en parte, unos de otros. En otras palabras, es posible elaborar diferentes subsistemas mediante (y dando como resultado) un proceso de creciente *diferenciación* del sistema inicial, de modo que cada uno de los elementos anteriormente contradictorios esté ahora encerrado en límites que reducen su interacción. Mi tesis será que el marxismo primario contiene una «contradicción nuclear», y que esto genera y reproduce repetidamente al menos dos subsistemas limitados de teoría elaborada, a los que llamaré el marxismo científico y el marxismo crítico.

6.3. Entre otros, unos tipos específicos de contradicción discernibles en el marxismo son los que llamo «anomalías». Estas pueden ser concebidas como observaciones o supuestos que están en conflicto con expectativas derivadas de anteriores compromisos teóricos. Nada, pues, es intrínsecamente anómalo, sino sólo en relación con alguna expectativa fundada teóricamente.

No suponemos que una observación genera *automáticamente* una anomalía, que ésta pueda tomarse sin interpretación como divergente de la expectativa teórica. Que una observación sea o no anómala es una definición generada por alguna interpretación; pero cualquier observación puede siempre ser interpretada o definida, bien como conformándose a la expectativa teórica, bien como apartándose de ella. Aunque desde el punto de vista de un tercero determinada observación pueda parecer anómala, el teórico que la hace puede no considerarla de igual manera. Por el contrario, a menudo experimenta un fuerte impulso a «normalizar» las observaciones, esto es, a acomodar la observación a la teoría o a negar la necesidad de tal acomodación. Pronto volveré al problema de la normalización. Por el momento, sólo quiero destacar que considerar o no una observación como anómala es un acto producido, una definición engen-

drada por una interpretación, no impuesta y dictada por los «datos» mismos.

6.4. Hay al menos *dos* tipos de anomalías —las engendradas por la investigación y las engendradas por los sucesos— que hallaremos en nuestro estudio del marxismo. La anomalía del primer tipo es una divergencia de las expectativas producida por deliberados esfuerzos de indagación; estas anomalías engendradas por la investigación son el producto de las propias iniciativas e intereses técnicos de los estudiosos, y no habrían aparecido de no ser por la actividad de algún estudioso. Las segundas, las engendradas por sucesos, parecen producidas por la «historia», es decir, no son contradicciones de la expectación teórica generadas por la iniciativa de los estudiosos. En síntesis, no son «problemas académicos» que surjan de la labor indagatoria, sino problemas «prácticos» que aparecen «fuera» de la teoría. La primera, la anomalía engendrada por la investigación, deriva de la interpretación u observación que sólo puede hacer algún estudioso; la segunda, la engendrada por sucesos, se refiere a acontecimientos importantes para los *periódicos,* y, por consiguiente, visibles aún para los «legos» y todos los que leen periódicos. La anomalía engendrada por sucesos proviene de acontecimientos «fácticos» visibles para los legos, pero que *no* se convierten en anomalías a menos que, adicionalmente, sean contemplados desde el punto de vista de alguna expectativa teórica con respecto a la cual son definidos como divergentes.

Entre las anomalías engendradas por la investigación en el marxismo que examinaremos figuran las «observaciones» de Marx sobre el papel del Estado en el curso del estudio sobre *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* y, pocos años más tarde, sus observaciones sobre el modo asiático de producción o despotismo oriental. Las anomalías engendradas por *sucesos* de mayor importancia para el marxismo que examinaremos son de dos clases: primero, el «observado» fracaso del capitalismo en autodestruirse después de la larga depresión del último cuarto del siglo XIX; segundo, el éxito de la revolución allí donde era menos esperada (en Rusia), y el fracaso donde era más esperada (en la Europa central y occidental industrialmente avanzada). La primera anomalía engendrada por sucesos contribuyó al «revisionismo» de Bernstein; la segunda aceleró la declinación del marxismo «científico» y el ascenso del marxismo crítico.

La crítica, pues, se centra en las contradicciones: primero, contradicciones de una teoría en sus «relaciones exteriores» con otras concepciones, sean éstas teóricas, técnicas o supuestos del «sentido común», es decir, las teorías de la vida cotidiana; y segundo, la



crítica enfoca las contradicciones internas de una teoría, sean la llamada aquí su «contradicción nuclear», sean otras, llamadas «anomalías», engendradas por la investigación o por los sucesos.

6.5. La crítica prevé que los teóricos estarán mucho más dispuestos a reconocer (y hasta a acentuar) las contradicciones entre sus propias expectativas teóricas y las de otros teóricos. De manera análoga, la crítica prevé que los teóricos se hallarán mucho menos dispuestos a reconocer la existencia de contradicciones internas en su teoría, o entre su teoría y sus propias observaciones indagatorias o la información generada por sucesos.

### *El atractivo de la normalización*

Las contradicciones externas generan «polémicas» que llevan a los teóricos a exagerar las diferencias entre su propia teoría y otras y a despreciar sus semejanzas, con lo cual contribuyen a la formación de fronteras que son definitorias de identidad para una teoría. Aquí la tarea de la crítica es *resistirse* a la exageración de la divergencia y, también, a la represión de la convergencia de una teoría con otras. Más importante aún es que la crítica se oponga asimismo a los impulsos, más profundos y poderosos, a negar, glosar, reprimir y ocultar las contradicciones internas y las anomalías de una teoría. Es más probable que las contradicciones externas sean reconocidas y polémicamente visibles; en cambio, las contradicciones internas constituyen impropiedades que generan poderosos impulsos a ocultarlas y a oponerse a los esfuerzos por descubrirlas o siquiera discutirlas.

6.6. En resumen, se espera y permite que una teoría esté en guerra con otras teorías, pero no consigo misma; así, cuando se atisban contradicciones internas, los teóricos se ven expuestos a poderosas presiones para que *normalicen* su teoría. «Normalizar» es un esfuerzo para reducir la disonancia entre cómo se *supone* que un objeto debe aparecer y cómo aparece de hecho, tratándolo como si realmente fuese lo que se suponía que debía ser, percibiendo sus rasgos como deberían ser, o negando o ignorando los rasgos «impropios». La normalización incluye todos los recursos mediante los cuales se reducen de algún modo las disparidades vislumbradas entre lo que vemos y lo que juzgamos correcto. La tarea del teórico crítico es resistirse a los impulsos a normalizar el mundo, por reconfortantes que sean, y a permitir a las personas «recuperar» lo que ya han observado, pero nunca realmente asimilado. Parafraseando

a Alfred North Whitehead, podemos decir que todo hecho de importancia ha sido observado por alguien que no lo vio. La tarea del teórico crítico, pues, consiste en mediar entre las personas y su propia experiencia, permitiéndoles apropiarse críticamente de algo que ya forma parte de ellas, ayudándolas a hacerlo suyo.

Entre las formas importantes de maniobras normalizadoras se cuentan las inducidas por disparidades entre la «bondad» (o maldad) de un objeto y su «poder» (o debilidad) imputado. Comúnmente, los objetos percibidos como buenos son normalizados percibiéndolos también como fuertes; los considerados como débiles son normalizados al definir que son así merecidamente, porque son «malos». Aquí, la normalización es un intento de ver las cosas consideradas buenas también como poderosas, o cambiarlas si se las ve como débiles; «los últimos», se promete, con el tiempo «serán los primeros». A la inversa, el objeto malo pero poderoso recibirá su merecido, hallará su némesis y sobre él caerá la justicia. Así, *no es que los objetos poderosos sean siempre vistos como buenos,* pero surgen tensiones especiales y esfuerzos tendentes a contrarrestarlos si no lo son, ya reforzando su poder, ya reforzando su imputada bondad. Así, los «populistas» a menudo han juzgado malos a los poderes existentes, pero lo que los convierte en «populistas» es su intento de modificarlos.

Asimismo, los poderosos de la sociedad juzgan muy conveniente la debilidad de los que están debajo de ellos, pero comúnmente no dicen que esta debilidad de los sometidos es —por esta razón— buena; la definen como *apropiada* porque se los considera perezosos, no fiables, incompetentes, cobardes, sucios, etc., y poseedores de otras malas características. En resumen, la imputada falta de bondad hace a los sojuzgados *merecidamente débiles*... a ojos de los poderosos. Análogamente, puede decirse que un grupo gobernante es una élite hegemónica cuando su poder corresponde a una bondad imputada a ellos por los subordinados: competencia, valor, productividad, etc.

Una cultura machista puede considerar la «debilidad» femenina o la de los niños como «simpática», no porque sea buena, sino porque es «natural». En ambos casos, la debilidad es definida como apropiada a la naturaleza de su ser, esto es, como más allá del bien y del mal. Se espera que el niño supere esta condición, es decir, que equilibre el poder y la bondad mediante la maduración con el transcurso del tiempo. De la mujer se espera que supere su debilidad *natural,* precisamente en la medida en que se la considera «buena», mediante la merecida protección de machos poderosos, que suprimirán



o compensarán su debilidad natural, logrando así una potencia apropiada a su bondad [10].

El joven Marx sostenía que el proletariado (femenino en su debilidad actual) [11] es bueno porque representa los intereses universales; pero también afirmaba que está destinado a ser el nuevo depositario del poder y a convertirse en la clase dominante. De este modo, el marxismo normaliza la historia y la clase obrera.

6.7. Pero la crítica —el tipo de crítica al que adhiero aquí— considera sospechosos a todos esos portadores de tales gratas noticias, en las que los últimos (sufrientes y buenos) serán los primeros, precisamente porque la suya es una normalización rutinaria. La crítica a la que adhiero trata de posibilitar el ver si el mundo social se ha hecho «anormal» y cuándo ocurre esto, para de este modo reconocer las ocasiones en que los poderosos son malos y los buenos débiles, y que las cosas pueden incluso seguir siendo así, resistiendo a todas las tentaciones a excluirlas de la realidad o a compensar un presente anormal con la garantía de un futuro normalizado. Es intrínseco, pues, a la crítica que aquí practicamos rechazar una explicación de la historia que es esencialmente optimista, y ayudar a las personas a soportar las malas noticias relativas a sus amados proyectos, sin sobrestimar sus perspectivas ni subestimar las de sus adversarios. La crítica que practico está desprovista del mito del progreso inevitable. No cree que el mal *está destinado* a perder poder ni el bien *destinado* a ganarlo, o que *inevitablemente* superaremos a nuestros antepasados; en verdad, la crítica aquí practicada tiene la total seguridad de que nada puede mejorarse sin refrenar el impulso a normalizar.

Las reglas analíticas por las que me guío, aquí como en otros estudios, se relacionan, por supuesto, con la cuestión de la «obje-

[10] Además, en las culturas *machistas,* por mucho que las mujeres sean definidas como «débiles», comúnmente no son definidas como tan débiles que no puedan «engendrar» o dar a luz hijos, o no ofrecer ninguna resistencia a los ataques a su «honor».

[11] En verdad, en su *Crítica a la «Filosofía del Derecho» de Hegel,* Marx considera al proletariado como un elemento pasivo y el «corazón» de la revolución, cuya virginal ignorancia debe ser destruida por el rayo de la teoría, la «cabeza» de la revolución. «Las revoluciones exigen un elemento pasivo, una base material... así como la filosofía halla sus armas materiales en el proletariado, así también éste halla sus armas espirituales en la filosofía; y una vez que el rayo del pensamiento se haya descargado profundamente en este suelo virgen del pueblo, se habrá realizado la emancipación de los alemanes para convertirse en hombres... La cabeza de esta emancipación es la filosofía; su corazón, el proletariado.» Véase Karl Marx, *Critique of Hegel's «Philosophy of Right»,* ed. a cargo de Joseph O'Malley (Londres y Nueva York, Cambridge University Press, 1970), p. 138.

tividad». Muy particularmente, las reglas que aquí sigo me exigen destacar especialmente y poner de relieve esos aspectos de una cuestión que los participantes prefieren *evitar*. La regla que sigo dice que, si hay algo sistemáticamente silenciado en un ámbito de discusión, es responsabilidad del analista destacarlo. En este análisis, pues, es tarea especial del teórico crítico dar las malas noticias. En el tema que examinamos, esto tiene diversas aplicaciones, pero quizá la más sorprendente será que he sentido especial obligación de prestar la más minuciosa atención a los *límites* —política y teóricamente— de esas interpretaciones hegelianas del marxismo por las que yo, como otros intelectuales, siento la mayor simpatía, en vez de unir mi voz al coro de condena del marxismo «científico», de su autoritarismo y «economicismo», o de la presunta vulgarización de Marx por Engels. La misión especial del crítico, sostengo también, es proteger esos mismos valores intelectuales que se hacen más precarios en un mundo de especializaciones encapsuladas, esto es, estimular el evanescente sentido contemporáneo de la complejidad, reunir las cosas que nuestra cultura ha fragmentado.

### *Tomar el lenguaje en serio*

Si el anterior intento de clarificar el uso que hago de la crítica ha tenido éxito, es necesario añadir que, aun en el mejor de los casos y en su mayor poder, la idea de la crítica no abarca ni caracteriza enteramente los recursos que me propongo usar para la comprensión del marxismo. La crítica es el centro pero no la totalidad de esos recursos. Una exposición más detallada de ellos debe incluir otras cinco ideas.

1. Sostengo que una discusión apropiada de una teoría debe ser textualmente responsable y nunca debe ser tan arrogante interpretativamente que descuide las cuestiones concernientes a lo que en realidad se ha dicho en los textos, apresurándose a pasar de esta cuestión presumiblemente sencilla a las más exaltadas alturas de la hermenéutica. Creo que no voy a la zaga de nadie cuando se trata de tomar conciencia de la inevitabilidad de la interpretación y de la ingenuidad de creer que puede presentarse un texto sin presuposiciones. Sin embargo, la erudición marxista se enfrenta con reales problemas de textos adulterados y suprimidos, y hasta de autoría ambigua y oculta. Además, los mismos autores a veces siembran opiniones engañosas en lo concerniente a sus propios textos, por ejemplo, cuando Marx declara, en su introducción a la segunda edición de *El dieciocho brumario,* que se limitó a la «mera corrección de errores de imprenta y la supresión de alusiones que ya no son inteligibles». Análogamente, no hay ninguna duda de que Engels se tomó la libertad de revisar algunas de las formulaciones de Marx después de la muerte de éste. Asimismo, de textos que durante largo tiempo se pensó que eran de Marx, entre ellos, algunos de los artículos para el *New York Herald Tribune,* se sabe ahora que fueron escritos por Engels. Al mencionar esto, mi intención, por cierto, no es arrojar sospechas sobre Engels por alguna incorrección ni preparar al lector para revelar sus diferencias con Marx. Sencillamente quiero señalar que a veces las cuestiones de autentificación textual son importantes, tanto para fundar las propias interpretaciones como para evaluar las interpretaciones de otros. Por ejemplo, ha habido interpretaciones tan diferentes de las mías que lo primero que debí hacer fue comprobar si realmente nos referíamos al mismo texto.

También he hallado sumamente valioso prestar mucha atención a la fecha en que se estaba elaborando una obra y distinguirla de la fecha de su publicación. De igual modo, fue útil discernir si una obra determinada fue publicada por Marx y Engels, o si fue publicada póstumamente y, en caso de que éste fuera el caso, si ellos habían tratado de hacerla publicar pero no lo consiguieron, cualquiera que fuese la razón. Así, las famosas «Tesis sobre Feuerbach» de Marx, un importante texto temprano que justifica la interpretación del marxismo como una teoría de la práctica, fue escrito en 1845, pero sólo fue publicado póstumamente por Engels en su *Ludwig Feuerbach,* de 1888; no hay ninguna prueba de que el mismo Marx intentase hacerlo publicar. En cambio, Marx y Engels trataron de publicar *La ideología alemana,* aunque escrita en el verano de 1846, pero no hallaron editor y la abandonaron a la «crítica roedora de los ratones»; sólo partes de esta obra se publicaron en vida de ambos.

Cuándo fue redactado un escrito, si los autores quisieron publicarlo o si fue publicado póstumamente pero sin su permiso, son elementos de información importantes para interpretarlo. Constituyen partes elementales del *con*-texto de un manuscrito. En la época moderna, es digno de mención que los dos más importantes avances en la erudición concerniente a Marx y Engels se debieron a la disponibilidad de manuscritos que sólo fueron publicados póstumamente. El primero estaba constituido por los «Manuscritos económicos y filosóficos», que, si bien fueron elaborados en 1844, no se publicaron hasta 1932, en Berlín. El segundo era el llamado *Grundrisse,* que, escrito en Londres durante 1857-58, no se difundió hasta la edición en un solo volumen publicado por Dietz Verlag en 1953.

Todo autor sabe que puede haber sustanciales diferencias de muchos tipos entre su obra publicada y su obra inédita. Por todo género de razones, los autores a menudo palidecen ante la perspectiva de la publicación póstuma de sus manuscritos inéditos. Las implicaciones de que un manuscrito esté inédito en la época de la muerte de un autor no son siempre claras ni son siempre las mismas. Sería ingenuo, pues, suponer que las obras publicadas y las inéditas constituyen fundamentos iguales para inferir la posición de un autor.

La distinción entre obra publicada y obra inédita —diferente de la distinción entre la poco elaborada y la plenamente elaborada— es importante, además, no tanto para saber lo que un autor realmente pensó o creyó, sino porque puede también indicar una diferencia entre las posiciones que estaba dispuesto a presentar públicamente y otras que puede haber juzgado menos atractivas o defendibles. Toda obra publicada, como la proverbial punta del iceberg, es una superestructura literaria erigida sobre una subestructura de obra inédita y en la cual se basa en muchos aspectos, aunque la segunda, el «cementerio» literario, puede no ser tan rigurosa como la obra presentada públicamente. Mucho de la dramaturgia de la producción literaria consiste en presentar obras destacadas, defendibles o atractivas, mientras se ocultan —a menudo evitando su publicación— las posiciones infundadas o no atractivas sobre las que aquéllas quizá reposen. La obra publicada, a diferencia de la inédita, es un indicador visible (cuando tenemos acceso a él) de los valores que el autor desea apoyar o con los que quiere ser identificado, del tipo de sabio-autor que quisiera que se lo considerase y del público al cual se dirige. La obra inédita a menudo (no siempre) es una forma de autocensura que también indica, aunque de manera diferente, las adhesiones del autor.

Así, es importante discernir si las obras inéditas de un autor comparten algunas características comunes que las diferencien de las publicadas, pues ellas pueden contribuir a explicar por qué han sido censuradas. La obra inédita de Marx, pues, no necesariamente es menos indicadora de lo que él «realmente pensaba», pero puede sugerir que cierta línea de pensamiento le creó dificultades importantes o que le inquietaba ser visto en público con ellas. Cuando hay una línea de pensamiento común a todo un conjunto de obras inéditas, ello indica que se insertan en la totalidad de su obra en un nivel especial, no que estén ausentes de ella, y revelan cómo la estructura de su *oeuvre* adquirió su forma. Distinguir los trabajos inéditos de un autor nos ayuda a ver que ciertas posiciones pueden en verdad ser «suyas», pero no están necesariamente en el mismo



nivel en su obra que las posiciones publicadas. Esto es, dicho anticipadamente, lo que sostendré en lo concerniente a los dos diferentes aspectos de la obra de Marx, el marxismo crítico y el científico, como los llamaré aquí.

2. Una implicación importante de tomar en serio los textos es que debemos tomar en serio el lenguaje. Si bien no pienso ni remotamente que el marxismo «sólo» es una teoría ni que su éxito o fracaso dependa solamente de su teoría, con todo, el marxismo es en grado importante una teoría; como socialismo, se distinguió por la importancia que atribuyó a la teoría (y a los teóricos), y no puede ser comprendido a menos que se comprenda su teoría. Aquí nos centraremos en esta teoría. Como tal, el marxismo es sobre todo lenguaje. Sean cuales fueren nuestras opiniones sobre el marxismo como «ciencia», y lo consideremos o no una ciencia, la teoría marxista se expresa en un lenguaje y en un sistema de comunicación. Nuestra perspectiva lingüística nos dispone a buscar cualquier ayuda que podamos obtener, para la comprensión del marxismo, de disciplinas dedicadas al análisis del habla o el silencio, de los textos o subtextos, de las formas habladas y escritas de comunicación, se trate de la sociología del lenguaje, de aspectos de la sociolingüística o incluso de elementos de crítica literaria. Facilitará mucho la comprensión de lo que el marxismo significa, si tomamos muy en serio lo que dice y cómo lo dice.

3. A su vez, nuestra perspectiva lingüística del marxismo indica que, si bien a menudo adoptaremos aquí supuestos marxistas en el intento de comprender el marxismo, no nos *limitaremos* a los preceptos marxistas —ni, en modo alguno, a la autocomprensión marxista— para interpretar el marxismo. En particular, en todo momento he considerado el marxismo desde el punto de vista de la sociología, pues son disciplinas hermanas. La sociología y el marxismo surgieron en el siglo XIX como parte de la concepción naturalista naciente de las personas y la sociedad, y, en verdad, del desarrollo aún más vasto de las ciencias naturales. Tanto el marxismo como la sociología desarrollaron gran parte (a veces demasiado) de su identidad intelectual a partir de este surgimiento más vasto de las ciencias naturales. Pero si bien son disciplinas hermanas, también son hermanas rivales.

De escuchar a los marxistas, cuando a veces se burlan de la «trivialidad» de la sociología y sobre todo de su impotencia en el mundo, parecería que no hay comparación posible entre ella y el marxismo. Sobre esta cuestión de la impotencia de la sociología, los marxistas tienen mucha razón; es verdad que la sociología —como

Stalin señaló una vez sobre el Vaticano— no manda ejércitos. A esto, desde luego, los sociólogos podrían replicar que su objetivo no es ser poderosos, sino estar en lo cierto, y aunque sean impotentes, al menos no son responsables de las grandes catástrofes políticas, como el estalinismo, que han manchado al marxismo.

La oportunidad de usar aquí la sociología para comprender el marxismo, desde luego, consiste en que proporciona una ventaja intelectual. Pues el marxismo y la sociología, al haberse desarrollado en parte en mutua oposición polémica, han desarrollado cada uno un conocimiento y una perspectiva que el otro ha descuidado. Precisamente por esta razón, pues, cada uno de ellos puede contribuir mucho a comprender al otro. Puesto que ya he presentado mi exposición crítica de la sociología, en *La crisis de la sociología occidental* (1970), mi atención se centrará aquí en el otro miembro de esta relación entre hermanos. He hallado útil no limitarme a la perspectiva teórica del marxismo, sino también usar a menudo las concepciones que éste ha ignorado sistemáticamente, la obra de Emile Durkheim, Max Weber y otros sociólogos. Las disciplinas hermanas, como hermanas que son, se conocen mucho recíprocamente en los niveles más profundos, y si se escucha críticamente a cada una, podrán oírse cosas muy incisivas sobre la otra. Es esto lo que les da derecho a participar en el diálogo, no su asociación con el poder, que sólo las corroe a ambas y que, una vez más, las marca como hermanas rivales.

4. Tomar la teoría marxista en serio significa, en parte, que no sólo debemos considerarla como un objeto producido, sino también como productora, que tiene un efecto sobre el mundo, aunque sea afectado por éste. Ciertamente, una doctrina como el marxismo, que exalta la «unidad de la teoría y la práctica», no puede criticar un esfuerzo dirigido a comprender los efectos de la teoría sobre el mundo social. Pero desde el momento en que empezamos a tomar en serio el marxismo de este modo y exploramos su relación con la práctica política, los marxistas (y también algunos «historiadores sociales» académicos) nos dicen que no podemos culpar al marxismo por los fracasos políticos con los que ha estado asociado. Muy particularmente, éste será el juicio de los que desean disociar el marxismo del surgimiento del estalinismo en la Unión Soviética. Al tratar de rescatar el marxismo y el socialismo de la desgracia de su asociación con esos terribles sucesos, algunos marxistas nos dicen que éstos se produjeron sólo porque los bolcheviques traicionaron o entendieron mal el marxismo, en lugar de aplicarlo fielmente; o que esos sucesos fueron



sencillamente el resultado del tremendo atraso especial de la sociedad rusa, o de la «fuerza de las circunstancias», y nos aseguran que el marxismo, la cosa desencarnada en «sí», no tiene ninguna culpa en ello y no debe ser abandonado.

No obstante, explorar los lazos entre el marxismo y el estalinismo es una prueba tornasolada de la capacidad del marxismo para alcanzar sus metas emancipatorias y de los problemas hallados para lograrlas en la práctica; también brinda una importante perspectiva de la vulnerabilidad política a la que parece susceptible la teoría marxista, que se relaciona con la razón básica de su existencia: su potencial contribución a la liberación humana. Pero en ninguna parte argüiré que el marxismo contenía las simientes de su propia e inevitable perdición ni que el estalinismo sea un resultado inevitable de la «lógica inherente» al marxismo.

Las actividades revolucionarias en Rusia sólo podían llevarse a cabo en forma clandestina bajo el absolutismo zarista, con su policía secreta, sus patíbulos y sus arrestos, sus deportaciones y exilios masivos, todo lo cual creó condiciones que llevaron al terror y a la represión en sentido contrario. Al carecer de tradiciones profundamente arraigadas de libertad política provenientes de su propia cultura nacional o de su rebelión contra ella, al enfrentarse con poderosas fuerzas internas y externas de su sociedad, aislados de las ideas europeas y de la ayuda de los socialistas occidentales, y decididos a imponerse pese a la resistencia de la abrumadora mayoría del país —el campesinado—, los bolcheviques rápidamente adoptaron el terror, la censura total y el autoritarismo absoluto como forma de vida.

Pero después de decir esto, no podemos concluir que la teoría marxista no tiene responsabilidad alguna por lo que ocurrió. No podemos actuar como si el estalinismo fuese sencillamente un mito inventado para calumniar al marxismo. Los marxistas fueron y son hombres políticos históricamente únicos en la importancia otorgada a la intelectualidad y a su adhesión a la teoría. Más que cualquier otro movimiento político, el marxismo insistió en tomar en serio su teoría. Y es totalmente incomprensible como comunidad política si no se hace un esfuerzo para comprender cómo esta teoría se relacionó con las catástrofes políticas a las que estuvo asociada. En resumen, el examen de la teoría marxista que efectuaremos se inspira fundamentalmente en la convicción de que la práctica marxista fue modelada en grado sustancial por su teoría, y que si deseamos comprender esa práctica, y las sociedades marxistas en las que vive un tercio de la población mundial en la actualidad, no podemos ignorar el papel fundamental de la

teoría marxista, como tampoco podemos hacerla única responsable de los sucesos.

5. Comencé diciendo que nuestro proyecto es, «a cierto nivel», una crítica del marxismo. La reserva indicada se relaciona con el hecho de que no estoy interesado en la teoría *marxista* solamente por sí misma o siquiera para comprender los sucesos políticos. También quiero aprovechar la ocasión para profundizar la comprensión de la vida de la teoría, con mayor generalidad, de cómo se produce y desarrolla cualquier tipo de teoría social. Pero esto significa que hay un momento de reflexividad en nuestra empresa, pues entre las teorías sociales que tratamos de comprender, aunque la usemos, figura por supuesto la nuestra.

Sin embargo, permítaseme añadir inmediatamente que, a diferencia de ciertas formas de teorización, no me interesa primariamente aprovechar esta ocasión para exponer mi propio concepto de la razón ni, especialmente, usar mi adhesión a la reflexividad para apartarme de la investigación del tema considerado [12]. En contraste con la sociología «analítica», que puede estudiar indiferentemente a Sherlock Holmes, Sigmund Freud, Woody Allen, Georg Simmel o los Evangelios, y de alguna manera consigue llegar a la misma conclusión sobre todos ellos, estoy realmente dedicado al tema planteado, al estudio del marxismo, y al intento de captarlo en su unicidad.

De nuestro proyecto, pues, se desprende que una concepción apropiada de la crítica nos exige *respetar el tema.* La sociología

[12] Así, Alan Blum sostiene que «todo examen de un cuerpo de escritos es una revisión, no del cuerpo..., sino de nuestra tradición de racionalidad. Usamos a Marx, una vez más, para examinar nuestra tradición». Pero si esto es *todo* lo que hacemos, entonces, nunca tenemos la ocasión de examinar la tradición de *Marx.* Aquí parece haber cierta confusión entre la reflexividad y el narcisismo. La reflexividad supone, entre otras cosas, que somos conscientes, al examinar un texto, de que lo hacemos dentro de los límites de nuestra tradición y la perspectiva que ella nos proporciona; pero el narcisismo ve al texto sencillamente como un espejo en el cual ver nuestra propia imagen. Así, partiendo de lo que *él* llama su interpretación «violenta» de Marx, Blum concluye que «la teoría y la práctica son metáforas para un lenguaje históricamente reflexivo y un lenguaje olvidadizo... capitalismo y socialismo son, respectivamente, nombres codificados para la tipificación de una indagación guiada por el interés, el cuerpo, el impulso y la situación, y para el ideal de investigación guiada por la norma del Bien». En primer lugar, se reduce la práctica al lenguaje y, en segundo lugar, el socialismo y el capitalismo a modos de investigación. Son interpretaciones sumamente imaginativas. Pero uno se pregunta por qué debemos molestarnos en poner bridas a la imaginación confrontándola con un texto. Véase Alam Blum, «Reading Marx», *Sociological Inquiry,* primavera de 1973, pp. 23, 30-31.



analítica a veces se asemeja a una exótica planta carnívora que hace fulgurar coloridos «temas» sólo para atraer comestibles que pueda asimilar a su propio ser y, en definitiva, nos aburre porque transforma diferente temas en un solo tema uniforme: alimento y excremento. Mi propia y diferente concepción de la crítica consiste en estar tan preparado para servir como para ser servido y tan dispuesto a responder preguntas como a formularlas; lo cual significa que mi crítica se ceñirá a su tema, aunque aspire a una reflexividad que sabe que está siempre interpretando, leyendo y construyendo el marxismo de su crítica.

Finalmente, el estudio de este tema específico nos plantea exigencias que no nos presentaría otro tema; muy en particular, nos exige hablar sinceramente de la perspectiva *política* que informa a la exposición siguiente. Considerando que el tema es el marxismo, sin duda esta exigencia es legítima. Sin usar la ocasión para extensos análisis políticos, considérese lo que sigue como un resumen político parcial de las conclusiones a que he llegado hasta ahora, entre las cuales las más importantes son las siguientes.

En Europa occidental ha surgido una situación extraña. La sociedad dominante, una sociedad burguesa que se ha convertido en un capitalismo corporativo tardío, logró engendrar una crítica revolucionaria de sí misma en el marxismo y el socialismo. Quiero significar precisa y rigurosamente esto, pues el marxismo no fue elaborado como *reacción contra* la sociedad burguesa y sus minorías selectas, sino *por* ellas. La idea de que el marxismo fue sencillamente una crítica de la sociedad burguesa es, en el mejor de los casos, una limitada concepción que tiene de sí mismo el marxismo.

Sin embargo, el hecho de que el marxismo hubiese surgido en Europa occidental nunca le granjeó el poder estatal en el territorio de su nacimiento, sino que lo obtuvo en otras partes, en sociedades en desarrollo que, según los mismos patrones del marxismo, eran «atrasadas». La solución «socialista» a las contradicciones y los problemas del capitalismo sólo resultó atractiva para sociedades en situaciones de gran apremio y a menudo no muy capitalistas. Si la corrupción, insensibilidad, incompetencia y lasitud de Occidente son cada vez más evidentes, también lo son las patologías y monstruosidades políticas de las presuntas antítesis del capitalismo, los Estados «socialistas» que pretenden superar los males del capitalismo.

Después de la Revolución de Octubre se produjo la extirpación de toda democracia socialista en el primer Estado «socialista» del mundo, la URSS, que posteriormente puso las bases del estalinismo que devastó la sociedad soviética y aun hoy la ha dejado

marchita. Este Estado soviético ha ejercido presiones sobre los socialismos de otras partes y ha reproducido vastamente en ellos su propio socialismo «dinosaurio», en la medida en que pudo. Cuando otros partidos marxistas tomaron el poder en Asia, esto se convirtió en la ocasión para generar, no un nuevo internacionalismo, sino una nueva violencia de aniquilación mutua. Los nuevos Estados marxistas demostraron ser tan mutuamente recelosos y aspirantes a un poder agresivo como los viejos imperialismos. El Estado soviético se encargó de invadir a las «socialistas» Hungría, Checoslovaquia y Alemania oriental. La Camboya socialista, después de crear una sociedad cuyo autoritarismo era tan primitivo que ni siquiera podía ser considerado propiamente como un «totalitarismo», se entregó a depredaciones contra el Vietnam socialista, el cual, a su vez, con el previo consentimiento de la Unión Soviética, lanzó una invasión en gran escala de Camboya y la puso bajo un régimen títere, que a su vez hizo que China, protectora de Camboya, iniciara su propia invasión punitiva de Vietnam. Esto, desde luego, es una profunda gratificación para los que apoyaron las anteriores guerras de Francia y Estados Unidos contra Vietnam. En síntesis, el socialismo marxista no superó el choque entre los imperios, sino que lo elevó a un nuevo nivel.

El carácter político único de nuestra época, pues, es el siguiente: hemos vivido y vivimos aún en medio de un desesperado malestar político y social y, al mismo tiempo, también hemos *sobrevivido* a los desesperados remedios revolucionarios que antaño fueron concebidos para resolverlo. Las viejas enfermedades subsisten, pero los remedios antes propuestos para curarlas, el marxismo inclusive, realmente no han mejorado las perspectivas humanas. Vivimos, pues, en un período en el que —excepto para los que tienen dones milenaristas— el pasado político de Occidente y su futuro político se han agotado por igual. Por ello, es hora de comenzar un replanteo fundamental de nuestra posición histórica y teórica. Nuestro estudio, pues, está condicionado por esta visión política, y aspira a contribuir a la más vasta discusión en marcha, necesaria para trascender las excepcionales contradicciones de nuestro tiempo.

## *La crisis interior del marxismo*

Si esta situación revela la existencia de una crisis en Occidente, sus heridas no restañadas revelan no menos agudamente una crisis similar entre los marxistas. En verdad, ésta se ha hecho tan aguda que muchos marxistas ahora la reconocen abiertamente.



Así, el marxista sueco Göran Therborn ha señalado que la falta de un marxismo del marxismo «no está abonada por la historia del marxismo, que en ningún sentido tiene una historia de éxitos libre de obstrucciones y reveses. Aspectos fundamentales de la teoría marxista han sido puestos en tela de juicio por sus derrotas históricas, hasta ahora, en Norteamérica y Europa occidental, y por las consecuencias de sus éxitos: el estalinismo, la ruptura chino-soviética y la actual situación social y política de esa tercera parte del mundo que afirma estar gobernada por la teoría marxista. Estos y otros procesos contradictorios y a menudo inesperados de la unión de la teoría marxista y la práctica permiten hablar también de una crisis del marxismo» [13].

La evaluación que hace Louis Althusser del marxismo actual es esencialmente similar en sus implicaciones. Aunque suaves, sus observaciones son devastadoras en su alcance para las expectativas marxistas: «La revolución no se produjo en la Gran Bretaña del siglo XIX ni en la Alemania de principios del siglo XX, no se produjo en absoluto en los países avanzados, sino en otras partes, en Rusia y luego en China y Cuba, etc... las revoluciones que conocemos son prematuras o descaminadas» [14]. Esto equivale, ni más ni menos, a reconocer que las expectaciones fundamentales del marxismo han sido refutadas por la historia.

Es particularmente notable que la creciente conciencia marxista de su crisis interna no se limite a una tendencia teórica particular; emiten un juicio esencialmente similar, no sólo marxistas científicos como Althusser, sino también sus antiguos adversarios. En su última entrevista con Franco Ferrarotti, si bien Lukács no habla de «crisis» para caracterizar la situación del marxismo, es la sustancia de esta idea lo que claramente transmite:

> El marxismo como teoría general de la sociedad ha sufrido una interrupción. Ha permanecido estacionario. Podemos decir que el marxismo, concebido como

[13] Göran Therborn, *Science, Class and Society* (Londres, New Left & Books, 1976), p. 38. Mis intentos difieren en ciertos aspectos de los de Therborn; entre otras cosas, en que él adhiere a una perspectiva althusseriana que no evalúa críticamente, y por ende se lanza a un marxismo del marxismo en el que el «marxismo» se da por sentado. En verdad, *no* se nos dice cómo entiende el marxismo que toma como método y como tema, por lo que su obra muestra una falta de reflexividad intrínsecamente paradójica en todo esfuerzo por elaborar un «marxismo del marxismo». Lo más importante es que el concepto de marxismo de Therborn y su marxismo del marxismo divergen de los míos en la diferente importancia que cada uno de nosotros atribuye a la *contradicción,* pues ésta es fundamental en mi concepción del marxismo, mientras que Therborn la trata como si fuese periférica.

[14] Althusser, *Essays in Self-Criticism,* p. 196.

debe serlo, como una teoría general de la sociedad y la historia, ya no existe, ha llegado a su fin hace tiempo... Nuestros análisis se han detenido, pero el capitalismo siguió evolucionando. Nos detuvimos en Lenin. Después de él, no ha habido marxismo[15].

Para Lukács, la fuente de estos problemas es esencialmente el carácter incompleto y anticuado del marxismo. En este espíritu, Lukács señala que «Marx nunca estudió seriamente las economías de Asia, Africa y América latina», y agrega que el capitalismo ha cambiado tanto que «es totalmente inútil volver a la idea del beneficio individual de tipo capitalista o invocar la ley del mercado... ¡el mercado del siglo XIX ha muerto!». Así, «hay nuevos fenómenos sobre los cuales no tenemos nada que decir», como el consumismo masivo en la clase obrera, que sirve para limitar las crisis económicas.

También Lucio Colletti ha corroborado con su gran autoridad de sabio marxista el vasto consenso en lo que respecta a la crisis del marxismo. Colletti centra las manifestaciones de esta crisis en el abandono por economistas marxistas destacados de las categorías marxistas fundamentales del valor y la plusvalía. «Baran y Sweezy [en su obra *El capitalismo monopolista*] llegaron a la conclusión de que no podían usar la teoría del valor y la plusvalía en su análisis del capitalismo estadounidense de posguerra.» Pero estos conceptos, observó Colletti, son la piedra angular de la teoría de Marx, y sin ellos «*El Capital* se derrumba». Colletti también señala con asombro la dependencia de Maurice Dobb y de jóvenes economistas marxistas italianos de la obra de Piero Sraffa. Es «absolutamente absurdo», dice Colletti, usarlo para apuntalar la economía de Marx, pues la obra de Sraffa «implica la demolición de todos los cimientos del análisis de Marx», pues es una crítica de la economía neoclásica que supone un retorno, más allá de Marx, a Ricardo.

Observando que la teoría de Marx de la tasa decreciente del beneficio nunca ha sido verificada empíricamente, observando (como Althusser) que «la prueba decisiva de *El Capital*», a saber, una revolución socialista en el Occidente industrialmente avanzado, no se ha producido, y contemplando el ahondamiento del conflicto chino-soviético, también Colletti concluye que «el marxismo está hoy en crisis»[16]. Esta, añade, es una crisis que sólo puede ser superada a condición de que se la reconozca en toda su extensión, teórica y políticamente.

[15] «A Final Rethinking: Georg Lukács Talks with Franco Ferrarotti», *Social Policy*, julio-agosto de 1972, pp. 7 y 57.

[16] Las citas están tomadas de la entrevista con Lucio Colletti publicada en *New Left Review*, julio-agosto de 1974.



Mi crítica del marxismo se funda en parte en este creciente reconocimiento (entre los marxistas) de la crisis contemporánea del marxismo. Pero en mi opinión, que desarrollaré más adelante, esta crisis no obedeció solamente al hecho de que el mundo ha superado a un marxismo limitado por sus orígenes europeos, o de que el marxismo se basó en el estudio intenso de un solo caso, el desarrollo del capitalismo inglés. Todas estas limitaciones importantes imputadas al marxismo son ciertas, pero los problemas del marxismo son más profundos. La crisis contemporánea del marxismo[17] proviene también del agudizamiento de una contradicción siempre inherente a él. A este respecto, mi concepción del marxismo difiere de la compartida por Lukács y Althusser, pues ambos mantienen silencio sobre la contradicción interna que siempre ha tenido el marxismo.

[17] Nadie ha captado más profundamente, sondeado de manera más vasta y expuesto más concisamente «La Crisis de la Sociología Marxista» que Norman Birnbaum (véase *Social Research*, verano de 1968, pp. 348-380). Considerando la brevedad de su formulación, fue definitiva para ese momento. La exposición que llevo a cabo en este libro, no tan limitada por exigencias de espacio como la suya, difiere de ella en los siguientes aspectos: 1) Subrayo las contradicciones internas del marxismo que han existido en él desde el principio. 2) Por consiguiente, me centro en el marxismo original, en la propia obra de Marx y Engels. 3) Enfoco el proceso genético por el cual esta crisis se desarrolló en el tiempo en vida de los fundadores, 4) considerándola como resultado, en parte, de la confrontación entre su paradigma original y las anomalías engendradas por su propia investigación, 5) y en parte como el producto de anomalías engendradas por la historia, 6) que en ambos casos el marxismo encubrió y reprimió por razones sociológicas, en vez de elaborarlas sistemáticamente e incorporarlas a una teoría en desarrollo acumulativo. 7) No sólo me interesa la lógica interna de la teoría, sino que, además, trato de explorar (como en el capítulo 5, «Los Orígenes Sociales de los Dos Marxismos») algunas de las condiciones históricas que dieron al marxismo su carácter original y su posterior transformación en movimientos milenaristas, el desarrollo de las ciencias de la naturaleza, los caprichos de los ciclos económicos y los dilemas políticos de la comunidad socialista internacional. En un volumen posterior sobre los orígenes históricos del marxismo, desarrollaremos sistemáticamente el examen de otras conexiones históricas del marxismo, inclusive sus antecedentes técnicos. Un análisis reciente, «Some Reflexions on the Crisis of Marxism», del marxista español Fernando Claudín, es interesante porque no se ocupa mucho de demostrar la existencia de esta crisis en el marxismo, ya que la da por supuesta, sino que examina las diversas reacciones que ha provocado en los marxistas. (Véase *Socialist Review*, mayo-junio de 1979, pp. 137-144.)

Capítulo 2

# EL MARXISMO COMO CIENCIA Y COMO CRITICA

El marxismo y los teóricos de la comunidad marxista se han dividido, como se ha observado hace tiempo[1], en dos tendencias: una de ellas concibe el marxismo como «crítica», y la otra lo concibe como algún género de «ciencia» social. Así, el marxismo se ha dividido entre los marxistas críticos y los marxistas científicos, como los llamaré aquí.

Marx pensó que el surgimiento del socialismo depende de la previa maduración de ciertas condiciones «objetivas», especialmente las estructuras de un industrialismo avanzado, y también pensó que el capitalismo crea estas condiciones por la acción de sus propias leyes ciegas, impersonales y necesarias. Así considerado, el capitalismo es una etapa de la evolución social *destinado* a dar origen a otra sociedad superior: el socialismo.

Al mismo tiempo, Marx no concibió su teoría sencillamente como una ciencia social (como creen «sociables» académicos que desean normalizar el marxismo para convertirlo en algo familiar). Fue también una doctrina de la revolución violenta. El marxismo no trata solamente de comprender la sociedad; no sólo predice el surgimiento de un proletariado revolucionario que derrocará el capitalismo, sino que moviliza activamente a las personas para ello. Interviene con el fin de cambiar el mundo. El problema es

[1] Véase Werner Sombart, *Le Socialisme et le mouvement social au XIX Siècle*, París, Giart et Brière, 1898, pp. 108-110.





que, si en verdad el capitalismo está gobernado por regularidades que lo condenan a ser suplantado por una nueva sociedad socialista (cuando hayan madurado las infraestructuras necesarias), entonces, ¿por qué insistir en que «lo necesario es cambiarlo»? ¿Por qué tomarse tanto trabajo para preparar el funeral del capitalismo, si su defunción está garantizada por la ciencia? ¿Por qué movilizar a las personas y exhortarlas a disciplinarse para actuar de conformidad con leyes necesarias a las que, al parecer, de todos modos están sometidas?

En su famosa tesis undécima sobre Feuerbach, Marx sostenía que «los filósofos sólo han interpretado de diversas maneras el mundo; pero lo necesario es cambiarlo». Sin duda, esto es un llamamiento de Marx a los hombres para que dirijan sus esfuerzos a cambiar el mundo en la realidad, no sólo en el pensamiento. Pero la cuestión es: ¿qué los obliga a hacerlo? Marx no responde invocando un ideal general que los hombres deban apoyar, pues suponía que tales ideales sólo son el reflejo de intereses de clase. Según decía, el comunismo es el movimiento real que suprime el estado actual de la sociedad, no un ideal. Pero si el comunismo sólo es un movimiento social real que expresa leyes de la sociedad, entonces Marx no hacía más que describir el mundo social —y convalidar esa descripción—, prediciendo lo que sucedería o formulando lo que ya había sucedido. Sin embargo, en la undécima tesis indudablemente hace algo más: *urge* a los hombres a emprender la acción; esto es, la «praxis».

Indudablemente, esa tesis undécima no puede ser interpretada como diciendo que leyes impersonales gobiernan a la sociedad, sino que las acciones deliberadas de hombres y mujeres, a las que Marx los insta, pueden modelar el destino humano. Esto implica que el esfuerzo y la finalidad humanos, y los ideales que los inspiran, influyen en el resultado de la acción humana. Hay, pues, una tensión entre el rechazo por Marx del idealismo y su llamamiento a cambiar el mundo[2], y es una contradicción que existió en Marx casi desde el comienzo. Marx era un materialista paradójicamente idealista, que suprimió su propio idealismo al declarar que no perseguía realmente un ideal, sino que (como Sócrates) sólo era una comadrona que ayudaba a nacer a lo que se había gestado en el útero de la historia, e instaba a otros a hacer lo mismo.

[2] Véase la sustanciosa discusión de N. Lobkowics, *Theory and Practice. History of a Concept from Aristotle to Marx*, South Bend Ind., University of Notre Dame Press, 1967, pp. 412 y ss.

Esta ambigüedad se halla reproducida en su concepción de la «praxis». Marx tuvo tácitamente dos concepciones diferentes de la *praxis,* o, como la llamaré aquí comúnmente, la práctica: la praxis es el trabajo irreflexivo sobre el que reposa el capitalismo, el trabajo asalariado impuesto por la necesidad, que opera dentro de las estrechas instituciones de la propiedad y sus atrofiantes divisiones del trabajo. Este trabajo provoca alienación en los obreros, pero también constituye el fundamento de esta sociedad, que reproduce los mismos límites que dañan a los trabajadores. En ella, los obreros se ven obligados a contribuir al sistema mismo que los aliena. Esta concepción de la praxis es afín al marxismo científico. En la segunda concepción, más heroica, de la práctica —la praxis, más afín al marxismo crítico— se pone énfasis en una práctica más libremente elegida, sobre todo en la lucha política. Si la praxis es el trabajo constreñido que reproduce el *statu quo,* la praxis es el trabajo libre que contribuye a la emancipación de él. Al emprender la primera forma de trabajo o práctica, las personas se someten a la necesidad; pero en la segunda emprenden una deliberada y prometeica lucha contra ella.

De un lado, pues, el marxismo es una filosofía de la praxis; del otro, es una «ciencia», esto es, la economía política de las leyes del capitalismo. Así, el marxismo es una conjunción, llena de tensiones, de ciencia y política, de teoría y práctica. Su tema lo constituyen las condiciones socioeconómicas objetivas presuntamente necesarias para el socialismo. Pero su propósito al abordar este tema no es sólo comprender, sino también llevar una práctica revolucionaria que aspira a cambiar el mundo. Debe realizar este objetivo, como toda política, en parte apelando a la gente y argumentando con ella, tratando de persuadirla mediante el discurso racional y las promesas. Pues en política nunca se supone que, puesto que la «historia está de nuestro lado», debemos esperar que las cosas y las personas den cumplimiento por sí solas a nuestras expectativas, sino que se parte de la premisa de que el resultado depende de la movilización activa de los hombres. De este modo, el marxismo es ambas cosas: ciencia e ideología; comprensión racional y práctica política; «informes» sobre el mundo y un «mandato» de hacer algo para cambiarlo.

Pero hay también una irreductible tensión entre el llamamiento a hacer algo y la advertencia de que quienes no esperen las condiciones apropiadas o no usen la guía científica son peligrosos aventureros o meros «utopistas». El marxismo como ciencia presupone



que algunas cosas ocurrirán sin la previsión racional de los hombres y sean cuales fueren sus esfuerzos. Pero, como *política,* también presupone que los acontecimientos dependen de modo decisivo de los esfuerzos, la lucha, la capacidad para el sacrificio y la autodisciplina de los hombres. En verdad, toda política presupone que los hombres «deben aprovechar el momento», pero la ciencia presupone que las cosas tienen su naturaleza y sus ritmos propios.

Las dos interpretaciones del marxismo aquí esbozadas brevemente se han desarrollado, en parte, alrededor de la tensión nuclear entre el voluntarismo y el determinismo, entre la libertad y la necesidad. Ambas interpretaciones, me apresuro a subrayar, son parte verdadera del marxismo. No estamos frente a una *aparente* contradicción que pueda ser resuelta fácilmente proclamando que una parte es falsa, revisionista, oportunista, descaminada y realmente no marxista, mientras la otra es la auténtica, genuina, original y verdaderamente revolucionaria.

Nuestra tesis sobre los dos marxismos sostiene que ambas son, de hecho, diferenciaciones estructurales de un solo marxismo originalmente indiferenciado, que con el tiempo las «dos» surgen, en *parte,* del esfuerzo puesto en reducir las reales tensiones internas del marxismo original. En verdad, los dos marxismos no pudieron surgir como tendencias estructuralmente distintas, sino por el hecho de que ambas estaban verdaderamente presentes en el marxismo. Su conjunción en el marxismo ordinario produce reiteradamente tensiones y una segregación reductora de la tensión de los elementos incompatibles, aislándolos uno de otro en dos (o más) sistemas distintos y limitados de marxismos «elaborados», el marxismo crítico y el científico.

Como probaré documentalmente, el marxismo *dice,* en efecto, que la sociedad capitalista está gobernada por leyes ciegas y necesarias a las que los hombres están ineludiblemente sujetos; también es verdad que el marxismo *trata* a los hombres como agentes libres, que no sólo harán lo que deben, sino que pueden responder a los llamamientos y ser ganados *aun contra sus propios intereses de clase.* Así, en el marxismo hay tanto voluntarismo como determinismo.

Como señala el *Manifiesto Comunista,* «una pequeña parte de la clase dominante se desprende de ella y se une a la clase revolucionaria... Por ello, así como en un período anterior un sector de la nobleza se pasó a la burguesía, así también ahora una parte de la burguesía se pasa al proletariado, en particular, un parte de

los ideólogos burgueses que se han elevado a la comprensión *teórica* del movimiento histórico como un todo»[3].

Si las ciegas leyes de la economía aprisionan a los hombres, también es evidente que Marx y Engels creían que la ilustración teórica puede hacer caer las vendas de sus ojos y los grilletes de sus manos. La teoría puede liberar a las personas, o al menos a algunas personas. En verdad, ya habían hecho la misma observación antes, en *La ideología alemana:* «la conciencia de una revolución fundamental, la conciencia comunista... puede, desde luego, surgir también en clases diferentes de la mayoría obrera empobrecida, por la *contemplación* de la situación de esta clase empobrecida»[4].

Nadie ha captado mejor el impaciente espíritu voluntarista del marxismo crítico —y las inclinaciones epistemológicas de este voluntarismo— que el joven Max Horkheimer:

> La actual charla sobre condiciones inadecuadas es un pretexto para la tolerancia de la represión. Al revolucionario, las condiciones siempre le han parecido apropiadas. Lo que aparece retrospectivamente como un estado preliminar o una situación prematura antaño fue, para un revolucionario, la última oportunidad de provocar un cambio. El revolucionario está con la gente desesperada para la que todo es oportuno, no con los que tienen tiempo. La apelación a un esquema de etapas sociales que demuestra *post festum* la importancia de una era pasada fue *en la época* una inversión de la teoría y la bancarrota política... La teoría crítica... rechaza el tipo de conocimiento con el que se puede contar. Enfrenta a la historia con esa posibilidad que es siempre concretamente visible en ella... [La humanidad no es] traicionada por los intentos inoportunos de los revolucionarios, sino por los intentos oportunos de los realistas[5].

Sin embargo, al distinguir entre marxismo crítico y marxismo científico, no es mi intención insinuar que la diferenciación de voluntarismo y determinismo es la «esencia» más profunda o el significado más verdadero de esa distinción más amplia. Sólo es un indicador de un conjunto más vasto de elementos que constituyen los dos síndromes; la relación precisa de los elementos y su importancia relativa para el síndrome más general aún deben ser establecidas empíricamente[6].

[3] *Communist Manifesto,* de Karl Marx y Friedrich Engels, edición inglesa autorizada de 1888, supervisada por Engels y publicada por Charles H. Kerr, Chicago.

[4] K. Marx y F. Engels, *The German Ideology,* trad. [inglesa] de W. Lough y C. P. Magill, ed. a cargo de R. Pascal, Nueva York, International Publishers, s. f., p. 69.

[5] Max Horkheimer, «The Authoritarian State», *Telos,* primavera de 1973, p. 11.

[6] En resumen, no vemos dónde, en una escala Gutman, digamos, figuraría la alternativa voluntarismo-determinismo en relación con los otros «ítems», o cuán «popular» o «difícil» sería un ítem; no sabemos qué «carga de factores» tendría el voluntarismo-determinismo en cualquier dimensión de marxismo crítico o marxismo científico proporcionada por un análisis de factores, aunque conjeturamos que una escala Gutman o un análisis de factores daría dimensiones válidas de marxismo crítico y marxismo científico. Podemos concebir las diversas diferencias propuestas del marxismo crítico y el científico que examinaremos como «ítems» para un instrumento que mida diferencias teóricas e ideológicas entre los marxistas.



### *Voluntarismo y determinismo como estructura profunda*

La tensión entre voluntarismo y determinismo dentro del marxismo, y alrededor de la cual se forman los dos marxismos, no constituye una especial situación apremiante del marxismo. De hecho, sólo es la expresión dentro de éste de una situación más general propia de la teoría social, de la sociología académica, no menos que del marxismo. Así, se ha observado repetidamente que «las teorías sociológicas pueden ser agrupadas alrededor de dos polos. El primero nos presenta una concepción de la sociedad que la ve como una red de significados humanos y encarnaciones de actividades humanas. El segundo... nos presenta una sociedad concebida como una facticidad cosificada, que vigila a sus miembros individuales con controles coercitivos y los moldea en sus procesos socializadores... la primera concepción nos presenta al hombre como un ser social y a la sociedad como hecha por él, mientras que la segunda coloca a la sociedad como una entidad que está sobre y contra el hombre, y muestra a éste como hecho por ella»[7].

El problema decisivo de la sociología no es hallar maneras ingeniosas de «armonizar» estos dos puntos de vista, sino, más bien, aceptar que las instituciones hechas por los hombres adquieren de algún modo cierta autonomía opuesta a sus creadores y estudiar la manera como surge esta extraña objetividad: «Debemos tomar seriamente la objetividad de la existencia social en su relación con la subjetividad humana... y [preguntarnos cómo] es posible que la actividad humana produzca un mundo de cosas...»[8].

Pero sería parroquialismo intelectual pensar que este problema sólo se le planteó a la sociología o ciencia social. La misma filosofía moderna reproduce algunos de estos límites y, en particular, la tensión entre voluntarismo y determinismo. La tensión entre existencialismo y estructuralismo es un caso conocido. «El existencialismo se centra en la creación de significado, el estructuralismo en

[7] Peter Berger y Stanley Pullberg, «Reification and the Sociological Critique of Consciousness», *New Left Review,* enero-febrero de 1966, p. 56. Véase mi propio examen de este dualismo en la sociología en *The Coming Crisis of Western Sociology,* Nueva York, Basic Books, 1970, pp. 51 y ss.

[8] Berger y Pullberg, «Reification and Sociological Critique», p. 56.

las estructuras de significado como dadas previamente... El existencialismo supone que los actores sociales son agentes morales que proyectan conscientemente su conducta (en principio, son capaces de hacerlo). El estructuralismo supone que las intenciones son *super*-visadas por las estructuras más profundas de la mente... dejando de lado o debajo el conocimiento consciente de los actores».[9].

La disonancia entre voluntarismo y determinismo tampoco es peculiar sólo del pensamiento secular moderno, como lo indica desde hace tiempo la tensión entre el «libre arbitrio» y la «ley natural» en la teología cristiana. De hecho, este debate que duró siglos, sólo fue la expresión escolástica teológica de un anterior encuentro con el dilema en el que, como en tantas otras esferas, la visión religiosa fue precedida por el mito en la anterior cultura modeladora de la antigua Grecia.

En la concepción griega, había una ley sagrada a la que estaban sometidos los hombres y una división del cosmos por el destino (o *Moira*) en distintas esferas que se imponía hasta a los mismos dioses. En resumen, había «necesidad». Pero seguir un curso de conducta sólo por «necesidad» era cosa de esclavos, y los hombres libres insistían en forjar su propio destino, aunque éste fuese la muerte misma, por su propia y libre voluntad. Era servil que las personas fuesen arrastradas a su destino; los hombres libres se enfrentaban con él sin vacilar. «Aunque el hado haya destinado a un hombre a la muerte —decía el poeta—, debe siempre marchar adelante con su lanza.»

Cuando Edipo peca, la tierra de Tebas sufre por ello; pero Edipo *puede* pecar. La ley y el destino se imponen a los seres humanos, pero éstos no son robots, y pueden conformarse con su destino o luchar contra él. La «necesidad» griega, pues, no contenía la idea de lo absolutamente imposible. Los límites de los hombres y su destino podían ser ampliados o quebrantados, al menos momentáneamente; todo lo que la ley aseguraba era el castigo por el quebranto, pero no podía impedir que ocurriese. Lo prohibido no es lo mismo que lo imposible; sólo implica un costo, y los hombres pueden hacer cosas proscritas, si están dispuestos a pagar el precio de ello.

Tales eran, en todo caso, algunos de los modos como los griegos expresaban la tensión entre libertad y necesidad (y como tra-

[9] Esta formulación admirablemente sucinta se halla en un interesante artículo de Richard H. Brown, inédito en el momento de escribir este libro.



taban de reconciliarlas)[10]. La tensión entre el voluntarismo y el determinismo dentro del marxismo, pues, forma parte de la estructura profunda del pensamiento occidental que comparte con éste. El marxismo no inventó esta tensión ni la resolvió.

### *Marxismo crítico y marxismo científico: los paradigmas generales*

Como paradigmas elaborados diferentes del marxismo, el marxismo crítico y el científico surgen en diferentes condiciones sociohistóricas, en personas distintas y en redes y grupos sociales diferenciados. También parece claro que algunos que fueron marxistas críticos en algún momento de su vida pueden cambiar y volverse marxistas científicos, y a la inversa.

Entre los marxistas críticos figuran Georg Lukács, el primer Karl Korsch, Antonio Gramsci, J.-P. Sartre, Lucien Goldmann, Rudolph Baro, Schlomo Avineri, Carmen Claudín-Urondo, el círculo *Telos* en sus días más lukácsianos, Víctor Pérez Díaz, el grupo «News and Letters» de Detroit, y miembros actuales o anteriores de la «Escuela de Francfort», como Max Horkheimer, T. W. Adorno, Franz Neumann, Leo Lowenthal, Eric Fromm, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, y la segunda generación de esta escuela: Albrecht Wellmer, Alfred Schmidt y Jürgen Habermas.

En oposición a este distinguido grupo, hubo otros marxistas que rechazaron la teoría crítica, por juzgarla mera ideología, y concibieron el marxismo como una verdadera ciencia. Entre ellos se cuentan hombres como Galvano della Volpe, el marxista mandarín de la École Normale Supérieure Louis Althusser y los influidos por él, entre otros (en un tiempo), Nicos Poulantzas, Maurice Godelier, André Glucksmann, Charles Bettelheim, el líder intelectual de su avanzada sueca en Lund, Göran Therborn, y un director de la *New Left Review* británica, Robin Blackburn. Las redes sociales limitadas de estos dos marxismos forman el sostén sociológico de un enfrentamiento que se ha manifestado entre los marxistas hace ya unos cincuenta años[11].

[10] Un examen más detallado se hallará en Alvin W. Gouldner, *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory*, Nueva York, Basic Books, 1965, pp. 121-122.

[11] El hecho de que aún persiste vigorosamente se hace evidente en la crítica althusseriana que Gareth Stedman-Jones ha hecho de Lukács como la «primera irrupción del romanticismo dentro del marxismo» (*New Left Reviev*, noviembre-diciembre de 1971, p. 44). Aunque demasiado acerbo, puede compararse

Parte de esta tensión teórica está organizada como un conflicto entre los que afirman y los que rechazan la importancia de Hegel para Marx, y entre los que usan y los que rechazan una concepción más hegeliana de la «crítica de la ideología».

El marxismo científico y el crítico hasta tienden a concebir de modo diferente la ideología, y por ende difiere también su crítica de la ideología. El marxismo científico contempla la ideología como reflejo deformado del mundo, en verdad, como invertida por las lentes deformantes del propio interés, pero, no obstante, como un espejo que refleja (aunque torcidamente) el mundo. El marxismo crítico, en cambio, abriga la creencia de que, si bien los hombres modelan máscaras ideológicas para la dominación de clase, lo hacen bajo el control de su propia razón crítica y la de otros, por lo que deben buscar máscaras que sean convincentes para sí mismos y para otros. Son precisamente sus elementos de racionalidad y razonabilidad los que hacen persuasivas a las ideologías (y, por tanto, capaces de legitimar la dominación de clase). Desde el punto de vista del marxismo crítico, pues, la razón se infiltra en la ideología misma, por lo que ésta no sólo puede contener falsedades y errores; por consiguiente, la ideología no puede ser sencillamente descartada como un mero instrumento de dominación ni rectificada mediante una crítica transformadora que la ponga «sobre sus pies».

La diferencia entre el marxismo crítico y el científico refleja un conflicto entre quienes ven en Marx la culminación del idealismo alemán y los que ponen de relieve su superioridad sobre esa tradición. Por ello es también una diferencia entre quienes aceptan al joven (y por ende más hegeliano) Marx como auténticamente marxista, y quienes consideran al joven Marx como encenagado todavía en la ideología.

En cada lado de esta división entre el marxismo crítico y el científico hay un conjunto de adhesiones correlacionadas que es la imagen especular del síndrome de las adhesiones correlacionadas del otro lado. Los marxistas críticos (o hegelianizantes) conciben el marxismo como crítica, más que como ciencia; destacan la continuidad de Marx con Hegel, la importancia del joven Marx, la importancia actual del énfasis que el joven Marx puso en la «alienación», y son más historicistas. Los marxistas científicos, o antihegelianos, han subrayado (a veces) que Marx efectuó un *coupure*

favorablemente este artículo con el prolongado intento de George Lichtheim de evaluar la influencia del romanticismo sobre el marxismo, esfuerzo algo viciado por la inclinación goethiana de Lichtheim a contemplar el romanticismo como *Krankheit*.



*épistemologique* [corte epistemológico] con Hegel después de 1845. El marxismo, para ellos, es ciencia, no crítica, que implica una metodología «estructuralista» cuyo paradigma es la economía política madura de *El Capital,* no la antropología «ideologizada» de los Manuscritos de 1844. En parte, la controversia sobre el joven *contra* el viejo Marx es una metáfora de la distinción, más analítica, entre el marxismo crítico y el marxismo científico.

Los marxistas críticos, pues, comúnmente dan relieve a la *continuidad* entre el joven y el viejo Marx, porque el joven fue evidentemente un hegeliano; desean demostrar el lazo perdurable del marxismo con la más vasta tradición de la filosofía alemana cuya culminación fue Hegel [12]. En cambio, los marxistas científicos subrayan el salto cuántico que el Marx maduro dio de la ideología a la ciencia, a la par que ven grandes diferencias entre la ideología y la ciencia, en general.

El marxismo crítico y el científico, pues, difieren en sus supuestos básicos: en sus epistemologías, especialmente con respecto al papel de la ciencia en contra de la crítica, y con respecto a sus supuestos sobre ámbitos particulares concernientes a la naturaleza fundamental de la realidad social (esto es, sus ontologías sociales). Los marxistas críticos sustentan un historicismo que pone énfasis en la fluidez y el cambio sociales, un tipo de organicismo que exige la interpretación contextual de los acontecimientos; los marxistas científicos buscan estructuras sociales firmes que reaparecen y presumiblemente son inteligibles fuera de cualquier contexto.

## *Estilos cognitivos*

Las propensiones estructuralistas del marxismo científico se expresan en un estilo cognitivo que ve los objetos como poseedores de límites bien definidos con poca o ninguna mezcla de objetos diferentes. Los diferentes objetos son claramente asignados a categorías diferentes, y los criterios de categorización acen-

[12] George Lichtheim, en un libro que lleva el apropiado título de *From Marx to Hegel* (Nueva York, Herder & Herder, 1971), aborda directamente el conflicto entre el marxismo hegeliano y el antihegeliano, así como el desarrollo del primero por la Escuela Crítica de Francfort en la obra de Adorno, Marcuse y Habermas. Lichtheim siempre sabe quiénes son los jugadores y los sitúa hábilmente. La vastedad de la erudición de Lichtheim, su tratamiento imparcial de los puntos de vista en conflicto, su insistencia en la claridad, aun de los alemanes, y su sentido de lo históricamente concreto son todas virtudes sustanciales que hacen de su libro, con excepción de su último y muy anticuado ensayo, una lectura útil para los estudiosos del marxismo.

túan la asignación sin ambigüedades de un objeto a una y sólo una categoría, desvalorizando en general lo «ambiguo», en vez de considerarlo valioso en ciertas condiciones (como, por ejemplo, en William Empton o Kenneth Burke). En cambio, el estilo cognitivo del marxismo crítico no ve los objetos como claramente definidos; resta importancia a las nociones dicotómicas de infraestructuras y superestructuras, e invoca la «totalidad» en la que las fronteras entre los objetos se borran; evita cuidadosamente los rangos y jerarquías graduadas, cada uno de los cuales tiene una clara separación apolínea del otro —que es la preferencia del marxismo científico—, y tiene un impulso más místico hacia la unidad, la comunión y lo dionisíaco. El estilo cognitivo del marxismo científico, pues, pone de manifiesto la presencia de una escasa tolerancia hacia la ambigüedad; el estilo del marxismo crítico rechaza la categorización formal y tajante, por considerarla una vivisección que mutila y deforma la realidad viva.

La problemática central alrededor de la cual se expresa esta distinción de estilos cognitivos es la tendencia del marxismo científico a dividir el mundo sociocultural de objetos y sucesos en dos estructuras básicas [13]: la infraestructura socioeconómica, centrada en el modo de producción, y la superestructura, que incluye lo ideológico y el Estado, con la firme aseveración de que la primera controla a la segunda, «a la larga».

En contraste con esto, el marxismo crítico tiende a rechazar tal división dicotómica del mundo social, por considerarla una vulgar supersimplificación, a destacar la «totalidad», y a argüir que quienes usan esa dicotomía tienen concepciones sumamente estrechas de los elementos que entran en cada parte de ella. Así, en este espíritu, Russell Jacoby señala que «es menester evitar, por así decir, la crítica vulgar del marxismo vulgar. La mera adición de un componente político superestructural a una economía política que ha perdido su política sólo puede dar una fórmula pluralista... la objeción contra el marxismo vulgar no es que dé exagerada importancia al papel de la economía, sino que *lo concibe demasiado estrechamente»* [14]. De modo similar, se ha afirmado que el Estado ha sido concebido demasiado estrechamente por otros marxistas: «El Estado es mucho más que sus aparatos de coerción manifiestos... El Estado *es* todas las actividades empleadas por una clase dominante para asegurar sus condiciones colectivas de producción» [15]. (¿Qué, entonces, *no* es el Estado?)

[13] «Esta metáfora de la base y la superestructura —nos recuerda Hal Draper—, tratada a veces como una invención posterior de Engels, aparece por primera vez en [su obra de 1846] *La ideología alemana:* "La organización social, que evoluciona directamente a partir de la producción y el comercio... forma en todas las épocas la base del Estado y del resto de la superestructura ideológica..."» Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution, Parte I: The State and Bureaucracy,* Nueva York, Monthly Review Press, 1977, vol. I, p. 252.



## *Evolucionismo y catastrofismo*

Pero el marxismo científico y el crítico no difieren solamente en sus epistemologías, estilos de conocimiento y modos de análisis e interpretación del mundo social. También difieren en los modos en que deliberadamente tratan de cambiar el mundo y en sus concepciones sobre la naturaleza del cambio social. Puesto que acentúa la densidad de la estructura social y el peso de la historia (para usar la expresión de Merleau Ponty), el marxismo científico considera al mundo social como difícil de desviar de su curso y, por ende, como inmutable por la «mera voluntad». En verdad, el marxismo científico juzga que el mundo social se impone a las personas, en vez de ser un medio fluido abierto a la intervención humana. El marxismo crítico y el científico también difieren, pues, en sus políticas; en su concepción de la revolución y cómo hacerla; y, vitalmente, en su visión de lo que debe ser llevado a la existencia, es decir, en su idea de lo que es el socialismo, no menos que en su concepción del capitalismo y sus patologías.

Marx empleó dos conceptos del cambio: uno gradualista, evolucionista y continuo; y otro más discontinuo, abrupto y catastrófico. El primero es principalmente la concepción que el marxismo *científico* tiene del cambio histórico, y coincide con el darwinismo; el segundo se acerca más al enfoque marxista crítico del cambio histórico y se basa en Hegel. Los conceptos del cambio que sustentan el marxismo científico y el crítico difieren primariamente en que la primera concepción (la darwiniana) se centra en el objeto que dirige los cambios en una serie de formas naturales, mientras que la segunda incluye en parte la actividad del sujeto cognoscente y el cuerpo de su conocimiento.

[14] Russell Jacoby, «Politics of the Crisis Theory», *Telos,* primavera de 1975, p. 48. Las bastardillas son mías.

[15] Philip Corrigan, Harvey Ramsay y Derek Sayer, *Socialist Construction and Marxist Theory: Bolshevism and Its Critique,* Nueva York, Monthly Review Press, 1978, p. 10. Las bastardillas son del original. Un estudio muy valioso, escrito de modo muy sucinto.

La idea de contradicción de Hegel, que involucra una *Aufhebung* en la cual la forma posterior incorpora partes de la forma anterior, sintetizada en una nueva totalidad más vasta, encarna un concepto específico del progreso. Este concepto del progreso consiste en que todo lo que ha sido verdadero o de valor en el pasado es trasladado y conservado en el nuevo objeto, de modo que todo lo que necesitamos es la forma más reciente o moderna, pues ella encarna y trasciende la verdad del pasado. En la noción hegeliana de *aufgehoben,* al permitirnos el nuevo objeto abandonar el viejo, cesar de honrarlo y hasta olvidarlo, se inserta una ruptura con el pasado.

Los marxistas críticos y los científicos también difieren en cómo relacionan el marxismo con la cultura circundante. Los que definen el marxismo como una ciencia, naturalmente, lo vinculan con la ciencia y la tecnología en general, y con las instituciones de las que éstas dependen. Están más dispuestos a afirmar que la ciencia y la tecnología —«las fuerzas productivas»— son fundamentales para definir el carácter esencial del mundo moderno, están vinculadas con los esfuerzos de «modernización», y consideran a ésta como centrada en la ciencia. Los marxistas críticos, en cambio, relacionan el marxismo con una capa muy diferente de la cultura, una cultura más humanística que precedió a la ciencia y la tecnología modernas y que se siente más antigua y fundamental que éstas. El marxismo crítico se vincula con una cultura humanística —no sin sus formas de arrogancia— que puede, en efecto, sentirse impropiamente desplazada por esa ciencia advenediza y superficial.

Una diferencia básica entre el marxismo científico y el crítico ha de hallarse, pues, en su relación con lo que Robert Redfield antaño llamó la «gran tradición», que contrastó con la «pequeña tradición» de la cultura folk y campesina. Tanto el marxismo crítico como el científico son portadores de la gran tradición de la cultura europea. Pero cada uno está conectado más estrechamente con un aspecto diferente de ella. El marxismo científico, claro está, se orienta hacia la tecnología y la ciencia modernas y reconoce el gran valor que se les asigna, mientras que el marxismo crítico se orienta hacia los aspectos más antiguos, más «humanísticos», más literarios y más filosóficos de la gran tradición europea. Formulado de manera diferente, el marxismo científico se funda en una cultura más «instrumental» en esa parte de la gran tradición que se valora no tanto por sí misma como por la que puede producir. El marxismo crítico, en cambio, se orienta más vigorosamente hacia los aspectos trascendentales de la gran tradición europea, los objetivos y valores básicos que desde mucho atrás ha estimado. Dicho en términos diferentes y más antiguos, el marxismo científico se preocupa por la «civilización técnica», mientras que el marxismo crítico se interesa más por la conservación de la «cultura». El marxismo científico busca la «modernización» técnica; el crítico apunta a un fortalecimiento moral que hasta puede discrepar de la modernización técnica.



Es en parte por esta razón por lo que el marxismo crítico siente mayor afinidad por las concepciones hegelianas, pues éstas (como argüiré) son un tipo de protestantismo secular que subraya la importancia de la convicción interna «sectaria» y la creencia auténtica, contrastándolas negativamente con el carácter «positivo» de la preferencia eclesiástica por las fosmas institucionales, esto es, con la mera conformidad conductal. Es significativo que nadie haya destacado más enfáticamente la crítica de Hegel de lo «positivo» que el marxista crítico Georg Lukács, en su espléndido estudio sobre *El joven Hegel.*

### *La crítica de la ciencia*

En el léxico del marxista científico, la «ciencia» es poderosa y, en su mayor parte, buena. La ciencia brinda el fundamento léxico para un contexto devaluador en el que la «filosofía» es vista como una figura disminuida que debe ser «abolida» o superada, y en el que las implicaciones *valorativas* de la crítica son consideradas como sentimentalismos mal colocados. El juicio del marxismo crítico sobre la ciencia difiere claramente, pues la considera en general menos benigna o *buena,* aunque acepta el juicio del marxismo científico sobre su gran poder.

En gran medida, pues, para el marxismo crítico, la ciencia forma parte del problema humano moderno o está demasiado íntimamente asociada con lo que lo genera; el marxismo científico, en cambio, acepta más favorablemente la ciencia como parte de su solución. La crítica del marxismo crítico a la sociedad contemporánea no exceptúa a la ciencia, y no cree que los límites de la ciencia sólo sean producto del sistema de propiedad dentro del cual opera. Al mismo tiempo, la crítica directa de la ciencia genera disonancias, en parte porque niega el valor que se le otorga ampliamente en la sociedad. Puesto que se define la ciencia como la forma dominante de la racionalidad, toda crítica de ella expone al crítico a ser condenado como anticientífico, antiintelectual y hasta como irracional y nihi-

lista[16]. A causa de la intensa presión ejercida contra casi toda crítica generalizada de la ciencia en la sociedad industrial, el marxismo crítico lleva a cabo su crítica oblicuamente, centrando a menudo su ataque en el «positivismo» difuso más que en la ciencia misma. Pero en esto, lo que objeta básicamente es que —a diferencia del marxismo científico, que conserva cierta ambigüedad al respecto— rechaza una noción descontextualizada de la ciencia, esto es, que la conciba como autónoma. En síntesis, la crítica rechaza la ciencia como forma suprema de la racionalidad. Para el marxismo crítico, «positivismo» es un término peyorativo referido a toda adhesión a la ciencia que se presente erróneamente como autónoma o autofundada, o que eluda sistemáticamente plantear cuestiones sobre este fundamento.

El marxismo científico trata de *re*-contextualizar los temas y objetos que estudia y, por tanto, se ve llevado a elaborar diversas versiones de «análisis de sistemas». El marxismo crítico (como lo desarrollaré en un volumen posterior) trata, adicionalmente, de *re*-contextualizar los mismos *recursos* intelectuales con que aborda esos temas. Así, es más capaz de una reflexividad que puede transformar sus propios recursos en temas, o sus supuestos en algo problemático. El marxismo crítico lleva a cabo sus estudios sobre la estructura social, su desarrollo y los intentos de cambiarla como el quehacer y el compromiso de personas, emprendiendo tales estudios con un esfuerzo crítico para hacer suyas las tradiciones en las que se han desarrollado.

Así, el marxismo crítico genera un discurso orientado al mundo social *y* a las tradiciones en que se ha discutido este mundo, sean éstas lenguajes técnicos extraordinarios, como la «economía política», o los lenguajes ordinarios de la vida cotidiana y el «sentido común». El marxismo crítico, como el científico, por supuesto, tiene una política. Pero en vez de estar obsesionado de manera positivista por la certeza de su conocimiento, como lo está el marxismo científico, el marxismo crítico teme más los peligros de la dilación hamletiana. Sus ansiedades se centran en la amenaza de la pasividad. Por ello, el marxismo crítico rechaza la espera indefinida del conocimiento «cierto» (o «positivo») sobre el mundo social antes de actuar. En verdad, puede sumergirse en la acción en algún momento

[16] Me parece que es precisamente esta actitud la que ha estimulado la denuncia de la cuidadosa crítica de Thomas Kuhn de la ciencia «normal», aunque el aspecto crítico de la concepción de la ciencia de Kuhn se acalla mucho. Véase el volumen editado por I. Lakatos y A. Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Londres y Nueva York, Cambridge University Press, 1970.



con la esperanza de que ésta resuelva ambigüedades epistemológicas. Es cierto que el marxismo crítico a veces hasta manifiesta un impulso antiintelectual, al insinuar ocasionalmente que la misma búsqueda de conocimiento es la máscara de una cobarde evasión de la lucha.

### *La política de los dos marxismos*

Más allá de las diferencias intelectuales que separan a los marxistas científicos de los críticos, hay también, como indicamos antes, diferencias *políticas* que están en sí mismas vinculadas con el énfasis del marxismo científico en las medidas instrumentales y con la preocupación del marxismo crítico por los valores supremos. La expresión política de esto la hallamos en la gran adhesión de los marxistas científicos a su partido y a sus organizaciones políticas, en suma, a los medios como tales, mientras que los marxistas críticos brindan su más profunda adhesión a un conjunto de valores, a una concepción, a una conciencia, al «espíritu» o *fin* interno de la revolución como tal. Los marxistas científicos corren el riesgo de perder contacto con los fines emancipatorios que buscan el socialismo y la revolución para proteger los *medios,* el instrumento organizativo, la «vanguardia» del partido. La potencialidad patológica de esta tendencia es un «ritualismo» político en el que lo inicialmente considerado como instrumento, el partido, llega con el tiempo a redefinirse como un fin en sí mismo. En el lenguaje del marxismo, esto es «revisionismo». Como señaló el maestro del revisionismo, Eduard Bernstein: el fin no es nada, el movimiento es todo.

Pero los marxistas críticos no son inmunes, como me esforzaré por demostrar, a las patologías políticas; sólo tienen diferentes vulnerabilidades, no ninguna. Su impulso hacia el objetivo revolucionario es tan dominante que sólo tienen lazos instrumentales calculados con un instrumento organizativo específico como el partido de «vanguardia», *o incluso con cualquier clase social específica como el proletariado.* Por consiguiente, insisten menos en la previa presencia de ciertas condiciones históricas «objetivas» como requisito para la zambullida revolucionaria. (Por ello, el marxismo crítico es el marxismo al cual más se inclinan los países industrialmente menos desarrollados del Tercer Mundo.) Si la patología de los marxistas científicos es el ritualismo y el revisionismo, la de los marxistas críticos es el aventurerismo o (como llamó Georg Lukács a su anterior posición) el «mesianismo revolucionario». En parte, pues, esta tensión entre los marxistas críticos y los científicos es la contrapartida teórica del dilema sociológico fundamental —el Escila y Ca-

ribdis— de la política revolucionaria: el «sectarismo» y el «oportunismo».

Si cada lado tiene sus patologías políticas características, cada uno tiene también sus puntos fuertes políticos. En los marxistas críticos, consisten en su negativa a someterse a «lo que es», su negativa a esperar interminablemente, su creencia de que siempre es el momento oportuno para cambiar el mundo, de que hay siempre algún modo de ejercer presión contra el *statu quo,* en suma, de que siempre hay algún camino hacia la revolución. Hay en ellos un eco del milenarismo. Están constantemente alertas a los peligros del agotamiento y la apatía políticos, y de contar excesivamente con fuerzas ajenas a su control. Su posición política insiste en que las personas cuentan más que la tecnología y las armas; que los hombres pueden y deben hacer algo sin esperar interminablemente a que otras «fuerzas» maduren. Ven la importancia de la bravura y el compromiso en política; de la conciencia; de la transformación aquí-y-ahora de las relaciones humanas. En sus puntos *fuertes,* no menos que en sus debilidades, el marxismo crítico es romántico. A veces raya en un utopismo *machista* agresivamente dispuesto a «aprovechar la oportunidad».

Los marxistas científicos, en cambio, tienen talentos políticos diferentes: alientan el cultivo de la perseverancia y paciencia políticas; la formación y preparación de cuadros hasta que llegue el momento; la cuidadosa evaluación de las condiciones históricas en lo que realmente son, sin confundirlas con lo que les gustaría que fuesen. Sobre todo, los marxistas científicos tratan de proteger su futura capacidad para actuar cuando las condiciones objetivas prometan mejorar sus perspectivas de éxito. Confían en sumo grado en el desarrollo de las fuerzas de la producción y en las oportunidades y contradicciones que crea.

Tanto los marxistas críticos como los científicos están entregados a la revolución, pero son distintas sus creencias sobre el futuro de la revolución. Los primeros piensan que el futuro de la revolución depende de la claridad de la conciencia y del vigor del compromiso consciente interior, de una conciencia que puede ser impresa en la historia como una especie de materia germinal por quienes tengan el valor de hacerlo. Los segundos, por su parte, ven salvaguardado el futuro de la revolución, no por el heroísmo de clara visión del revolucionario, sino por la historia misma; por las inexorables contradicciones de la sociedad; por la evaluación científica de esas contradicciones, y por el aprovechamiento de las crisis políticas que crean esas contradicciones en desarrollo. La misión del marxismo crítico es salvaguardar el propósito y el impulso revolucionario; la del marxismo científico es proteger el instrumento organizativo y sus opciones futuras. Así, es más fácil ser marxistas críticos para los revolucionarios que no están en el poder, o cuyo poder es aún precario. Pero los revolucionarios sufren una mayor presión a ser marxistas científicos cuando su poder se halla estabilizado institucionalmente. Las «revoluciones culturales» de Mao fueron una lucha contra tales tendencias, pero fracasaron.



El énfasis en la conciencia típico del hegelianismo o los marxistas críticos se intensificó en la obra de Lenin y maduró en la teoría de Karl Korsch y Georg Lukács a comienzos del decenio de 1920, después de la derrota de las revoluciones de Hungría y Alemania, pero también tras el triunfo de la revolución en Rusia. La derrota de la revolución en naciones que eran industrialmente *avanzadas,* y su paradójico éxito en un país *atrasado,* socavó mucho la autoridad de un marxismo materialista «científico» y dio apoyo al marxismo dialéctico, crítico.

El marxismo crítico compensa con su énfasis en el voluntarismo la deficiencia de las condiciones económicas y tecnológicas, antaño juzgadas (por los marxistas científicos) como un requisito para el socialismo y, por lo tanto, es un marxismo apropiado para los esfuerzos revolucionarios en las naciones «subdesarrolladas» o del Tercer Mundo. Esta fue, en parte, la razón de que Lenin, antes que Lukács y Korsch, lanzara el movimiento hacia un marxismo crítico. (Lo lanzó, pero no lo prosiguió.) Tal marxismo fue un intento de compensar las deficientes condiciones materiales socioeconómicas con el énfasis en la significación y la potencia de la acción «humana» y en su conocimiento, su conciencia, su sacrificio y su valor. En el marxista crítico, pues, subyacente a su «elevación de la conciencia» se encuentra la incapacidad de confiar en que las condiciones materiales apoyarán sus esfuerzos; más aún, tiene la sensación de que la tendencia «natural» de las cosas es enemiga de la revolución. El llamamiento a la conciencia, por ende, es la ideología de quienes sospechan que ni el tiempo ni «la historia están de nuestro lado».

El marxismo científico, en cambio, confía tranquilamente en la evolución social y en el despliegue de ciertas tendencias «naturales» para realizar sus esperanzas socialistas. Se siente aliado de la historia y la naturaleza. En consecuencia, considera las estructuras sociales objetivadas como aquello en lo que debe confiar, *más que* en los «hombres» su voluntad y su conciencia. El marxismo científico considera a los hombres como *productos* de tales estructuras; el marxismo crítico, por el contrario, ve a los hombres (a algunos hombres) como los productores de estructuras sociales. En resumen, el marxismo científico reposa en un juicio tácitamente severo sobre

la naturaleza humana y la considera desprovista de los requisitos de la historia: no confía en la gente, sino en las estructuras sociales, para resolver los problemas históricos. En contraste con él, el marxismo crítico no confía en una historia objetivada, en las estructuras sociales o en la naturaleza, sino en la voluntad y la conciencia de las personas, para superar las deficiencias de la naturaleza, la historia y las estructuras económicas.

El marxismo crítico se apoya sobre, y trata de despertar, las extraordinarias potencialidades de los hombres. Sostiene que hay grandes diferencias entre las personas; puede confiar al menos en *algunas* personas, aunque a veces sólo sean unos pocos líderes carismáticos, los «grandes hombres». La confianza del marxismo crítico en las personas, pues, no es incompatible con un elitismo hierocrático. Comparte esta potencialidad para el elitismo y el autoritarismo con el marxismo científico, aunque el elitismo de éste se halle más cerca de la jerarquía meritocrática de los tecnócratas, mientras que el del marxismo crítico tiene un tinte más carismático.

## *Pesimismo y optimismo en los dos marxismos*

Si el marxismo científico se caracteriza por su insistencia en los *límites* impuestos por el mundo —por su densidad y peso históricos—, y por lo tanto se ve a sí mismo como un «materialismo», el marxismo crítico exalta la «dialéctica» y define las situaciones sociales de modos que dan la máxima importancia a los «sujetos» (o actores) y a su acción en la situación o su interacción con ella. Así, el marxismo crítico es una «teoría de la praxis» activista (en términos de Gramsci), centrada en la cambiante dialéctica de sujeto y objeto. En resumen, *no* es, categóricamente, una ciencia social generalizadora que enuncie «leyes» inmutables de la evolución social o de las conexiones entre estructuras sociales perdurables que limiten, canalicen y constriñan la acción de las personas. Así, el marxismo crítico define la realidad social de modos que dan la mayor importancia a la justificación para intervenir políticamente, en casi todo tiempo y lugar. Al subrayar la indeterminada apertura de las situaciones y la incertidumbre de su carácter o de su curso, el marxismo crítico se abre a la posible efectividad y el éxito potencial de las iniciativas políticas.

Pero no todo conocimiento de las situaciones sociales es igualmente inhibidor de la iniciativa y la intervención políticas. El conocimiento inhibe la acción esencialmente cuando alega (o supone



implícitamente) que la tendencia natural, «sujeta a leyes», de la vida social contraría los objetivos que buscan las personas o sus esperanzas. Sólo cuando el conocimiento pone de relieve el peso, el destino y la fortaleza del *statu quo*, y, por consiguiente, la fragilidad de las fuerzas que se le oponen, el conocimiento socava la moral política de los radicales. La disposición del marxismo crítico a oponerse a una ciencia social generalizadora obedece en parte a su tácita suposición de que la «historia» no está de su lado. El marxismo crítico rechaza una ciencia social generalizadora, pues, no sólo por juiciosas dudas sobre dificultades epistemológicas intrínsecas, sino sobre todo porque está seguro de ciertos informes o implicaciones específicos de la ciencia social, de sus «malas noticias» concernientes al mundo en que debe llevarse a cabo la política revolucionaria. Fueron las «malas noticias» de Eduard Bernstein sobre el capitalismo —que su «derrumbe» no era inevitable— las que llevaron a Georg Lukács a la reconceptualización del marxismo como un «método» centrado en la «totalidad», más que en la esfera de lo económico.

El marxismo crítico contiene una profunad ambigüedad. De un lado, tiene limitada confianza en un conocimiento «objetivo» de la sociedad fundado en una ciencia generalizadora de ella. Destaca los límites del conocimiento, y lo hace para aumentar la posibilidad de la acción y la voluntad políticas, por lo cual tiene una tendencia a la irracionalidad. Pero de otro lado, el marxismo crítico predice tácitamente cierto conocimiento concreto del mundo social que, por ser disonante con su fin revolucionario, es una «mala noticia» que luego trata de desacreditar con fundamentos «metodológicos». Aquí, en este aspecto, no es que el marxismo crítico rechace la posibilidad de una ciencia de la sociedad, sino más bien que acepta tácitamente como conocimiento lo que políticamente experimenta como malas noticias. De este modo, la estructura de sentimientos del marxismo crítico tiene un toque de pesimismo.

La estructura de sentimientos del marxismo científico es más optimista. En verdad, el marxismo científico atrae y es aceptado, en parte, porque sus generalizaciones específicas sobre la sociedad y su desarrollo son compatibles con las esperanzas sobre el futuro. Al menos, es atractivo para aquellos grupos cuyas esperanzas para el futuro son compatibles con sus informes sobre el mundo social. La historia es aquí experimentada de manera objetivista, como algo separado de nosotros y nuestro hacer, como algo con lo cual nos «aliamos». Cuando se considera que aquello que se ve de la historia legitima y asegura el propio proyecto político, es menos probable que se hagan problemáticos los fundamentos epistemológicos de esos

informes; en tal caso, no se exige su crítica desde el punto de vista del «método».

De modo similar, esto significa que el marxismo científico será disonante con la política de aquellos para quienes aquél no trae buenas nuevas, sino, por el contrario, malas noticias; esto es, para aquellos cuya política revolucionaria aquél no apoya, pero que, ello no obstante, *persisten en su proyecto revolucionario.* El marxismo científico y la revolución se han separado porque la voluntad revolucionaria persistió en algunos lugares y entre algunos a quienes ofrecía escasa esperanza. En vez de abandonar su política, presionaron para redefinir su teoría, esto es, para abandonar el marxismo científico y sustituirlo por el marxismo crítico. Pero todo esto se realizó, no oponiéndose abiertamente al marxismo, sino por el «descubrimiento» del *verdadero* marxismo. Se declara que este «verdadero» marxismo reside en obras hasta ahora desconocidas, en obras encontradas sólo recientemente, en las obras del joven Marx, más hegeliano, de los *Manuscritos económicos y filosóficos,* las tesis sobre Feuerbach y los *Grundrisse,* que, en verdad, Marx nunca trató de publicar.

El problema era que el marxismo científico consistía en una teoría sòbre ciertas entidades históricamente específicas: sobre el capitalismo industrial avanzado, sobre el proletariado y sobre *su* revolución socialista. Pero en nuestra época la revolución traicionó la expectativa marxista de que se produciría en sociedades capitalistas avanzadas y sería llevada a cabo por proletariados maduros. La revolución moderna ha tenido lugar principalmente en sociedades industrialmente atrasadas, la ha efectuado el campesinado, y ha consistido en revoluciones agrarias hechas bajo la tutela de intelectuales radicalizados [17]. El marxismo crítico fue una respuesta a este inesperado proceso y sirvió de puente para salvar el abismo entre el atraso industrial del Tercer Mundo y la persistente visión del socialismo. Pero como demostraré más adelante, esto no significa que el marxismo crítico sea *producido por* el subdesarrollo, sino que fue producido *para* sociedades subdesarrolladas por intelectuales europeizados muy avanzados, cuyas teorías no reflejaban simplemente el nivel económico del Tercer Mundo. Así, el marxismo crítico no es una expresión del atraso industrial, sino del abismo entre las ambiciones de una intelectualidad sumamente avanzada *y* las debilidades del proleta-

[17] Los detalles se hallarán en Alvin W. Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class,* Nueva York, Seabury Press, 1979, pp. 53 y ss. [Versión castellana, *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase,* Madrid, Alianza Editorial, 1980.]



riado industrial y de la industria de sus países. El marxismo crítico es la expresión de la voluntad socialista de intelectuales europeizados, de una negativa a renunciar a este objetivo pese al predominio de condiciones que, desde el punto de vista del marxismo científico, eran definidas como desfavorables a él.

Como la ideología de los que tienen escasos recursos de poder y control, o ninguno, aparte de los que ellos mismos puedan conseguir, el poder de los marxistas críticos depende de su efectividad para movilizar a otros. Al ser un marxismo menos propenso a confiar en fuerzas ya existentes —sea una economía industrial avanzada, sea un movimiento sindical—, el marxismo crítico debe buscar la autoridad hegemónica, debe poder movilizar a las personas por su *llamamiento,* y, por ende, debe ser más sensible a sus necesidades y sufrimientos, al menos durante el período inicial de la movilización política. El marxismo crítico, por tanto, es más populista y menos burocrático que el marxismo científico. Es precisamente esta combinación de populismo y la necesidad de confiar en la persuasión racional lo que ahora hace al marxismo crítico particularmente atractivo para muchos jóvenes socialistas e intelectuales occidentales. Sin embargo, estos elementos se hallan en tensión con el impulso del marxismo crítico al antiintelectualismo y su sospecha de que la búsqueda de conocimiento pueda debilitar la revolución. Además, puesto que el marxismo crítico tiene un pesimismo subyacente con respecto a su perspectiva revolucionaria, también contiene una disposición a la violencia y el terror para provocar el «salto» revolucionario, como sustituto de las leyes inevitables del marxismo científico que, bajo el capitalismo avanzado, presumiblemente aseguran la victoria de la revolución. Una contradicción del marxismo crítico, pues, es que, si bien posee cierta potencialidad para la racionalidad y el populismo, también es vulnerable a un voluntarismo autoritario, a la irracionalidad y al terror elitista.

### *El marxismo cubano y el chino como marxismos críticos*

El marxismo cubano y el marxismo chino tienden más a un marxismo crítico hegeliano que a un socialismo «científico» [18]. En ambos, la importancia atribuida a la voluntad y el voluntarismo revolucionarios, tan característicos del marxismo crítico, se pone de

[18] Como aclararé en un posterior apéndice metodológico, el marxismo crítico y el científico están en un diferente nivel, más analítico, que el marxismo cubano y el chino, los cuales, por ser concretos, constituyen una mezcla.

manifiesto en el papel decisivo que ambos asignan a la iniciativa militar, a la columna guerrillera y en su común convicción de que «el poder surge del cañón del fusil». Ambos creían que la revolución no necesitaba la previa maduración de las condiciones objetivas de una economía industrial avanzada. Si la limitada tendencia leninista al voluntarismo se mostró en el énfasis de Lenin en la iniciativa del instrumento político, el partido de «vanguardia», el total voluntarismo del marxismo cubano y del chino se manifiestan en la importancia que ambos atribuyen al instrumento militar, al ejército, y la influencia de éste (si no a la prioridad) sobre el mismo partido de vanguardia [19].

El maoísmo, dice Jay Lifton, supone dos cosas: primero, considera

> ...la mente humana como infinitamente maleable, capaz de ser reformada, transformada y rectificada sin límite. La segunda es una visión, relacionada con la anterior, de la voluntad como todopoderosa, hasta el punto de que (con sus propias palabras) «lo subjetivo crea lo objetivo» [20].

Lo mismo puede decirse, y se ha dicho, del castrismo.

En un análisis convergente, Richard R. Fagen subraya que el estilo de la política revolucionaria cubana cristalizó en la experiencia guerrillera de Sierra Maestra durante 1958-59, cuyo legado permanente fue: «voluntarismo, igualitarismo y ruralismo» [21]. El voluntarismo, indica Fagen, se refiere «al sentido expansivo de la eficacia, la competencia y el poder personal generado durante el período de la guerrilla... [y denota] una filosofía que concibe la voluntad humana como el factor dominante en la experiencia y, por ende, en la historia».

Si el voluntarismo de Cuba *deriva* de (fue «engendrado por») el período de la guerrilla o si, como parece más probable, también

[19] A este respecto, el maoísmo representó la *extensión* del énfasis de Lenin en las iniciativas de la organización política a un voluntarismo que exalta las iniciativas y la importancia de lo militar. Si bien Lenin «consideró el uso de la fuerza armada con fines revolucionarios como legítimo en todo momento y como fundamental en la hora decisiva, nunca lo contempló como un medio para ganar influencia sobre las masas ni para *provocar* la crisis revolucionaria» (Richard Lowenthal, «Soviet and Chinese Commuist World Views», en Donald W. Treadgold, rec., *Soviet and Chinese Communism: Similarities and Differences,* Seattle, University of Seattle Press, 1967, p. 383). La estrategia política de Mao aspiraba a usar «la lucha armada prolongada... como medio para invertir una relación de fuerzas originalmente desfavorable entre una minoría revolucionaria y un régimen aparentemente fuerte» *(ibid.,* p. 385).

[20] Robert Jay Lifton, *America and the Asian Revolution,* Chicago, Aldine Publishing, 1970, p. 153.

[21] Richard R. Fagen, «Cuban Revolutionary Politics», *Monthly Review,* abril de 1972, p. 27.



la precedió y fue la conciencia subyacente que permitió a Castro lanzar la guerra de guerrillas, es un punto secundario. Aquí la consideración esencial es que tal voluntarismo, sin duda, constituye un rasgo destacado del castrismo y un síntoma fundamental de su convergencia con el marxismo crítico.

Sin embargo, es un rasgo destacado *pero no distintivo* del castrismo. Yo diría lo mismo de los otros dos componentes que Fagen juzga distintivos del estilo cubano de política revolucionaria, el ruralismo y el igualitarismo. Son distintivos sólo en la medida en que lo distinguen de modelos políticos compatibles con un socialismo «científico», pero ciertamente *no* son peculiares de *Cuba.* La misma tríada de voluntarismo, ruralismo e igualitarismo caracterizó también al marxismo de Mao.

El análisis de Fagen sugiere que el igualitarismo del socialismo cubano se acentuó por la experiencia del peligro compartido y la lucha compartida, característicos de una hermandad militar; esta experiencia afectó a las ideas de los participantes sobre el carácter de un buen orden social, que posteriormente trataron de reproducir en el conjunto de la sociedad, y a su idea del método político. En suma (e invirtiendo la frase de Clausewitz), la política se convirtió en una continuación de la guerra por otros medios. Quizá la medida en que la hermandad militar se convierte en un paradigma social ayude a explicar por qué el igualitarismo puede estar asociado a la concentración en la cumbre de la adopción de decisiones y el estricto control sobre los disidentes. «En Cuba, un radical igualitarismo económico, social y cultural está unido al autoritarismo y la estructura jerárquica en las decisiones.» [22] El agotamiento de los hombres en el combate genera frecuentemente informalidades, la confianza mutua y el sentido de un destino compartido, sin que realmente cambie la estructura social jerárquica formal de la unidad militar y la diferente autoridad de oficiales y soldados. A medida que los combates y el peligro disminuyen con la victoria, el igualitarismo informal cede ante la jerarquía formal permanente [23].

El voluntarismo cubano (y el chino, como demostraré) también estuvo asociado, de la manera característica del marxismo crítico, con el énfasis en la importancia de la conciencia. En opinión de Castro, el socialismo no es sencillamente la socialización de los me-

[22] *Ibid.,* p. 30.

[23] Esta parece haber sido la experiencia de los combatientes guerrilleros yugoslavos, y puede ser una fuente de desilusión para algunos, como Djilas, que conservaron una vívida imagen de la vieja hermandad militar y, por consiguiente, se sintieron agudamente afectados por el surgimiento de nuevas distinciones socioeconómicas: la «Nueva Clase».

dios de producción, sino también la *transformación de los hombres*, la creación de un nuevo hombre revolucionario, «un hombre desprovisto de egoísmo, guiado por la conciencia y que pone el servicio a la sociedad por encima del servicio a sí mismo». «Una sociedad comunista —según las palabras de Castro— es una sociedad en la que el hombre habrá alcanzado el más alto grado de conciencia social que se haya alcanzado nunca... Vivir en una sociedad comunista es vivir sin egoísmo.» [24] Ciertamente, esto recuerda mucho más al *joven Marx* de los *Manuscritos filosóficos* que al de *El capital*.

El modelo de desarrollo de Castro, como el de Mao, no otorga el primer lugar a las verdades clásicas del marxismo científico: los recursos, el capital, la tecnología, la eficiencia o el crecimiento. En cambio, destaca «la participación de las masas, la determinación, la abnegación, el entusiasmo y la fe». Asimismo, «una profunda fe general en que se logrará el progreso económico mediante la *formación* y la utilización del hombre revolucionario invade ciertamente los más altos círculos de la toma de decisiones». La adhesión de la dirección al desarrollo reposa menos en factores tecnológicos que en la transformación de las relaciones y la conciencia humanas. Reposa, en la formulación del propio Castro, en «factores de orden moral, factores que se relacionan con la conciencia».

El mismo retrato, en buena medida, de las políticas de desarrollo de Mao han trazado E. L. Wheelwright y B. Mac Farlane, quienes señalan que:

> un axioma fundamental del pensamiento maoísta es que la propiedad pública sólo es una condición técnica para resolver el problema de la sociedad china... el objetivo del socialismo chino involucra grandes cambios en la naturaleza humana, en el modo como las personas se relacionan entre sí... Una vez alcanzadas las metas básicas de la alimentación, la vestimenta y la vivienda para todos, no es menester esperar niveles más elevados de productividad para tratar de aplicar formas socialistas de vida [25].

Michael Kosok contrapone expresamente la concepción soviética del desarrollo con la maoísta, y señala con incisiva claridad el aspecto economicista del socialismo «científico». Kosok sostiene que el «economicismo» del marxismo científico implica que la «estructura de la sociedad es esencialmente el desarrollo de la *productividad* y el "nivel de la producción"», y considera al hombre como una «máquina eficiente que sirve a los dictados de la tecnología... El comunismo

[24] Fagen, «Cuban Revolutionary Politics», p. 46.

[25] E. L. Wheelwright y B. Mac Farlane, *The Chinese Road to Socialism*, Nueva York, Monthly Review Press, 1970, p. 221.



y el socialismo son contemplados [por el marxismo científico] como dependientes de la disponibilidad de un número suficiente de cosas», y son características de él la cuantificación y la cosificación. De igual modo, el marxismo científico destaca la importancia de las habilidades técnicas, más que la voluntad o la motivación; al sostener que la competencia es más importante que la «rojez», en última instancia entrega la economía al control de los especialistas [26], alienando al proletariado de la revolución.

## *La unidad del marxismo crítico y el marxismo científico*

Cada uno de ellos, el marxismo crítico y el científico, abre un espacio para el otro en razón de sus propias limitaciones características. El marxismo científico se centra típicamente en las necesarias contradicciones internas de una economía capitalista que inevitablemente la condenan. Puesto que el marxismo científico piensa que la transformación de la sociedad capitalista hacia el socialismo se produce por una *catástrofe económica* inevitable, no logra elaborar una teoría política que explique cómo la clase obrera debe luchar para adueñarse del poder del Estado. La política es tratada como un epifenómeno que se ajusta automáticamente a los cambios en el modo de producción, cuyo desarrollo sólo es necesario coronar con la captura del poder estatal para establecer el socialismo, en la visión del marxismo científico.

Por ello, éste omite toda indicación clara sobre la preparación racional y la organización política requeridas para alcanzar el socialismo. El marxismo científico, pues, es una especie de *utopismo político*, el cual supone que las condiciones y los esfuerzos políticos necesarios para llegar al socialismo surgirán de algún modo de la maduración de la economía y las contradicciones del capitalismo. Así, una evolución automática de la economía, más que la lucha, la disciplina, el esfuerzo y la voluntad decididos de la gente, bastará para producir el socialismo. Pero si de esta evolución económica surgirá inevitablemente el socialismo, no hay ninguna razón para que nadie se esfuerce, y mucho menos se sacrifique, para alcanzarlo. Es como si los soldados del frente oyesen que la guerra está por terminar y el enemigo a punto de rendirse. En estas condiciones, pocos se sentirán inclinados a correr riesgos. En suma, un marxismo científico tiene consecuencias ambiguas: lleva a sus partidarios a esperar

[26] Michael Kosok, «Review of Wheelwright and Mac Farlane», *Telos*, primavera de 1971, pp. 127-143.

lo inevitable, induce a cierta pasividad y da un socialismo evolutivo y parlamentario, pues la garantía de victoria que ofrece mantiene las esperanzas.

El marxismo científico genera las mismas dificultades a las que el marxismo crítico, con su énfasis en la lucha voluntarista, es una respuesta precisa. Es el descuido por el marxismo científico del instrumento político —su utopismo *político*— lo que en parte estimula al marxismo crítico, que reduce al mínimo la importancia del desarrollo económico anterior para el socialismo —su utopismo *económico*—, lo cual, a su vez, da cabida para un marxismo científico, etcétera. En resumen:

Marxismo Científico ............... Marxismo Crítico

..............................................

Así, aunque se hallan en tensión, los dos marxismos constituyen una «unidad de los opuestos» dialéctica, y cada uno contribuye al desarrollo de su adversario.

El marxismo crítico, como la crítica en general, juzga que un sistema político y social puede ser diferente de lo que es ahora, y que debe hacerse un esfuerzo —que supone lucha, disciplina, valor y conciencia— *para cerrar el abismo* entre lo que el sistema es y lo que podría ser. Pero llamar al cierre de este abismo es invocar una moral, pues implica que lo que puede ser *debe* ser. Hacer la crítica de algo, por lo tanto, es enunciar sus límites en términos de un conjunto de *valores;* una crítica implica —si es que no lo dice llanamente— que lo que es *debería* ser de otro modo. Pero, ¿cuáles son los fundamentos que justifican esta moral, este «debería»? Marx sostenía que las morales e ideales son disfraces del egoísmo de los intereses de clase, que las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante y los instrumentos de su hegemonía. No hay ninguna razón, pues, para considerarlas obligatorias.

Pero, ¿qué razón hay para creer que la moral de la clase dominante es más egoísta que cualquier otro conjunto de ideales y valores? ¿No son todas las morales instrumentos para favorecer los intereses de algún grupo? En verdad, uno de los jóvenes hegelianos, Max Stirner, argüía justamente esto, relativizando todos los valores, declarándolos a *todos* carentes de validez, afirmando que *todos* son el camuflaje de la voluntad que disfraza el egoísmo y el interés de alguien bajo la bandera de una moral universal. El socialismo, entonces, sencillamente se convierte en el egoísmo del proletariado (o de cualquier clase que esté detrás de él). Así, los valores subyacentes



son tan especiosos como los subyacentes a la hegemonía de la clase dominante, y esencialmente disfrazan y reflejan intereses de clase. En síntesis, la crítica y el crítico exponen los límites de *otros,* sin ser conscientes de que ellos también comparten el mismo tipo de límites. Si se admite esta situación, se ha efectuado una relativización de todos los valores y un arrasador nihilismo, en el que todas las afirmaciones morales son contempladas como igualmente egoístas, carentes de todo mérito intrínseco que justifique la elección de una y no de otra. La crítica y el marxismo crítico, pues, exigen un fundamento valorativo para la elección y para la crítica de lo que es, *pero en realidad no lo poseen.*

Análogamente, si el marxismo científico sólo dice lo que va a ocurrir, enunciando las leyes inexorables de la evolución económica, no ofrece ningún fundamento intrínseco para *acomodarse* al futuro que pinta. Pues aunque también la muerte es inevitable, comúnmente nos resistimos a ella y la rechazamos. El marxismo científico no ofrece *fundamentos* para *aceptar* lo que, según sostiene, es económicamente ineludible; sus enemigos seguirán oponiéndose a él, mientras los amigos que creen en sus predicciones pueden esperar complacientemente a que el feliz suceso se produzca. De igual modo, el marxismo crítico no ofrece fundamentos justificados para rechazar el presente. Así, ni el marxismo crítico ni el marxismo científico justifican las posiciones que adoptan.

El marxismo científico buscó otros fundamentos, fundamentos *no* morales, en la *necesidad* de ciertos procesos, para justificar sus opciones, partiendo de la premisa de que la miseria *innecesaria* merece oposición y de que los cambios históricamente *necesarios* merecen realizarse. La necesidad se convirtió en su sustituto de la moralidad. Pero queda en pie la pregunta: ¿por qué debemos todos aceptar —para no hablar de apoyar activamente— lo necesario, por qué oponerse a la miseria inecesaria? La gente no acepta la muerte, pese a su necesidad. Una respuesta es que no importa si las personas realmente aceptan (y por consiguiente trabajan en pro de) lo que es necesario, ya que, siendo necesario, ocurrirá de todos modos. Esta es precisamente la lógica implícita por la cual el marxismo científico conduce a una pasividad que hace surgir el voluntarismo activista del marxismo crítico, el cual, por carecer de un fundamento para su moralidad, a su vez provoca la búsqueda de un fundamento no moral, que el marxismo científico pretende hallar en la inexorable necesidad de sus leyes económicas. Así se completa el círculo por el que cada marxismo genera a su adversario.

Pero, ¿por qué supusieron Max Stirner y otros que los ordenamientos colectivos de las personas, hechos por los hombres en la

sociedad o en grupos más pequeños, no bastan para crear una moralidad que pueda ser obligatoria para ellos? Si los hombres son la fuente de los valores, ¿por qué no pueden formular valores que obliguen, y presentar pretensiones legítimas a ser adoptados? ¿Sobre la base de qué supuesto se ha descartado esto?

Se supuso que los intereses esenciales que tienen las personas son siempre intereses *partidistas*. Si los intereses básicos son egoístas, entonces los hombres pueden cambiar sus ideales según cambien las circunstancias, revocando o desautorizando mañana lo que aceptan y autorizan hoy. Asimismo, si se pone énfasis en una epistemología que considera la mente como un espejo, según la cual la mente simplemente refleja lo que es, entonces el centro pasa de lo moral a lo cognoscitivo; se pone atención, no en la cuestión de cómo los *hombres* hacen sus adhesiones, sino en las fuerzas sociales que los modelan. La justificación es reemplazada por la sociología del conocimiento. La epistemología especular del marxismo científico tiende a apartar la atención de lo que debería ser para dirigirla a la cuestión de lo que es.

En el supuesto adicional de que «el pueblo» solo puede y debe decidir lo que es bueno, que sólo él es soberano *y que no debería haber nada que limitase su elección,* cualquier conjunto existente de ideales es continuamente susceptible de ser puesto en tela de juicio en nombre de «el pueblo». Puesto que es el único y exclusivo dueño de su destino, el pueblo tiene el único y exclusivo derecho a decidir qué lo limita y a cambiar sus adhesiones según lo juzgue conveniente. Una doctrina radical de la soberanía popular conduce a la desautorización radical de la moralidad. En efecto, puesto que toda moralidad limita a las personas, puede ser definida como restrictiva de la soberanía de ellas. Ni dios ni iglesia, ni pasado ni presente, pueden ahora autorizar lo que debe ser, sino sólo «el pueblo».

Pero puesto que se supone aquí que las decisiones y las morales que la gente elabora se fundan sólo en su condición, y que las primeras reflejan a la segunda, entonces no puede confiarse en que las personas que han estado sometidas a la influencia corruptora de instituciones pasadas adopten las decisiones correctas. Así, ni ellas, las «personas soberanas», ni ciertamente, las autoridades tradicionales del antiguo régimen, pueden decir lo que es bueno. ¿Dónde, pues, puede hallar justificación ninguna norma, valor, ideal o moralidad? Stirner concluyó que en ninguna parte. También Marx dijo que sólo existe «el choque de un derecho contra otro».

Nos quedan, pues, varias posibilidades. Una es que una élite educada se designe a sí misma como depositaria de los intereses del pueblo. De hecho, ésta fue precisamente la lógica que llevó a



Lenin a la conclusión de que la clase obrera no puede por sí sola generar una conciencia socialista (que ésta debía provenir de la intelectualidad burguesa); y esto es precisamente lo que está subyacente en la concepción de Lenin del Partido Bolchevique como una «vanguardia». Pero en la medida en que los miembros de la vanguardia aceptan en principio una radical soberanía popular, ciertamente no pueden reconocer que están usurpando la soberanía del pueblo. Así, una posibilidad de superar la radical crisis de valores que había surgido fue que una élite intelectual usurpara la soberanía popular —y ocultase esta usurpación— proclamándose la mera servidora de esa soberanía. Pero, ¿cómo puede justificar esto?

Su justificación común, y nuevamente la teoría de la vanguardia de Lenin lo ejemplifica claramente, es su autoimputada posesión de un conocimiento o teoría superior. Pero, ¿cómo ocurre que su conocimiento no esté deformado —como el de cualquier otro— por sus condiciones sociales? ¿Cómo es que escapan a la corrupción ideológica general del *statu quo?*

Una de las respuestas dadas es que la suya no es una teoría ordinaria ni, ciertamente, otra mera «ideología», sino un conocimiento extraordinario y muy superior, con alguna cualidad especial que lo inmuniza contra las condiciones sociales corruptoras en que ha nacido. En resumen, pretenden que su conocimiento es «ciencia» y, además, suponen que la ciencia de algún modo se eleva sobre sus orígenes sociales. Pero esta especial inmunización contra la corrupción común fruto de las circunstancias nunca es demostrada, sino meramente afirmada [27]. El propósito de llamar a esta nueva teoría «ciencia» es pretender que ha escapado a la deformación por circunstancias sociales. Así, el marxismo científico se fundó en una crisis de la *moralidad*. En efecto, su táctica consiste en obviar la cuestión de cómo —en un mundo donde «la conciencia social está determinada por el ser social»— *nuestro* conocimiento escapa al destino común, rodeándose de la aureola de la nueva y más elevada autoridad secular: la ciencia. Como señala Merleau-Ponty, dados sus propios supuestos, lo que se proclamó fue una especie de milagro.

El marxismo científico trató de brindar un fundamento para la trascendencia revolucionaria del *statu quo* esencialmente del mismo modo que el «positivismo» de Auguste Comte trató de reparar la

[27] En este aspecto vital, la «ciencia» social académica hace exactamente las mismas afirmaciones, y en gran parte, por la misma razón. Véase Alvin W. Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology,* Nueva York, Seabury Press, 1976, pp. 3-6, 8-13, 16-19, 34-35, 55, 57, 112-117 y 218. [Versión castellana: *La dialéctica de la ideología y la tecnología,* Madrid, Alianza Editorial, 1978.]

grieta en el *statu quo*. Al ser ciencia «cierta» (o «positiva»), según Comte, induciría aprobación y produciría consenso, aliviando a los hombres «racionales» del problema de la elección moral. Pero el esfuerzo del marxismo para hallar una base para la decisión termina en la conclusión de que las morales son sentimentalismos innecesarios. Para él, la cuestión de cómo criticar al mundo sin una posición valorativa fundada se constata con la respuesta de que *uno no está criticando* al mundo; está sencillamente confiando en las leyes impersonales de la historia, no en la moral o los ideales, para producir el cambio social deseado. Es así como el marxismo científico llega a separarse de la crítica. En el marxismo científico, ésta es la postura adoptada por el «materialismo histórico». Este expresa la renuncia a la crítica en el marxismo en nombre de la necesidad. Pero una vez que ha adherido a la necesidad, necesita saber, y saberlo con certidumbre, qué sucederá, pues de otro modo no hay *necesidad* a la que pueda adherir. Por ello, debe insistir en que lo que ve en el mundo lo sabe con certeza (es decir, debe ser «positivo» [«categórico»] con respecto a él).

## *Los dos marxismos: recapitulación preliminar*

*Resumamos algunas de las diferencias entre el marxismo crítico y el científico:* el marxismo crítico se inclina por una perspectiva en la que las decisiones humanas pueden originar diferencias importantes, por un voluntarismo en el que la valentía humana y la decisión cuentan, mientras que el marxismo científico pone de relieve las regularidades sujetas a leyes inherentes a las cosas y pone límites a la voluntad humana, contraponiendo el determinismo al voluntarismo. El marxismo crítico sigue una política de intervención activa, organizando instrumentos como la «vanguardia» partidista o fuerzas militares que faciliten la intervención; el marxismo científico es proclive a un evolucionismo en el que los requisitos para el cambio tienen sus propios ritmos de maduración y, en la creencia de que la historia está «de su lado», se dispone a esperar hasta que la situación sea propicia. El centro cognoscitivo del marxismo crítico, pues, es la «crítica», mientras que el del marxismo científico es la «ciencia». La crítica va más allá de la ciencia, hacia la «epistemología» y la filosofía que sirven como intento de sondear los límites de la ciencia, para hallar una base por la cual la ciencia misma pueda ser evaluada como empresa intelectual y producto cultural. El marxismo científico, en cambio, tiende a contemplar la ciencia como autojustificada y considera a la filosofía sospechosa y *démodé*; como Marx, habla a veces de «abolir la filosofía».



Por esta razón, en parte, el marxismo crítico está más favorablemente dispuesto hacia Hegel y acentúa la continuidad del marxismo con Hegel, mientras que el marxismo científico destaca la discontinuidad entre Hegel y Marx, subrayando el salto hacia adelante, o *coupure,* que supuestamente involucró el marxismo. En consecuencia, y puesto que el joven Marx era el más hegeliano, el marxismo crítico está dispuesto también a aceptar la continuidad entre el joven y el viejo Marx y a considerar al primero como auténticamente marxista; en cambio, el marxismo científico se inclina a considerar al joven Marx como aún enfangado en la ideología, como todavía no «marxista», por lo que acentúa las diferencias entre el joven y el viejo Marx.

Puesto que el marxismo crítico acepta a Hegel y al joven Marx, a menudo está predispuesto a sospechar de Engels, a considerarlo como la fuente de la deformación «positivista» del marxismo, como el «primer marxista vulgar». Los marxistas científicos se inclinan más a apreciar a Engels, honrándolo como a uno de los fundadores del marxismo.

El marxismo crítico es más propenso a un historicismo en el cual cada fase social diferente de la sociedad es contemplada como operando de acuerdo con requisitos únicos y diferentes, y hace resaltar el carácter orgánico de la sociedad como totalidad especial. El marxismo científico se inclina más hacia un estructuralismo en el que la totalidad social es contemplada como una conjunción de elementos permanentes que trasciende sus límites en el tiempo y el espacio, y, por ende, tiene un carácter atomista y mecanicista. Para el marxista científico, la vida es un juego que se juega siempre esencialmente con las mismas piezas, aunque éstas están ordenadas de modo diferente en sociedades diferentes y forman estructuras distintas; pero las unidades-estructuras perdurables limitan los juegos posibles. El marxista crítico, en contraste con él, acentúa las posibles novedades emergentes en nuevas circunstancias históricas. Para el marxista científico, son estas instituciones socioeconómicas las que modelan, rigen y limitan la acción social; estas estructuras impersonales son (para él) los verdaderos «actores». Así, el marxismo científico es «descentrado». Ya no enfoca el papel central de las personas, sino las estructuras y roles circundantes dentro de los cuales las personas desempeñan sus papeles, con lo cual tiende a restar importancia a la «alienación», en la medida en que se la entiende como basada en la naturaleza humana. Contrariamente, el marxismo crítico ve la «alienación»

fundada en la naturaleza humana que se resiste a ser mutilada por las circunstancias históricas.

Para el marxista científico, la explotación basada en las estructuras del capitalismo reemplaza a la alienación como fuente de la resistencia al presente, mientras que para el marxista crítico la alienación sigue siendo la limitación mayor sobre la vida humana. Las metas fundamentales del marxismo crítico son preservar la cultura humana y ciertos valores trascendentes, revigorizar la moral humana y devolver a los hombres una vida insertada en una comunidad integral. Esta es la «emancipación» socialista, para ellos. La socialización de los medios de producción sólo es, según ellos, el primer requisito del socialismo. En cambio, para el marxista científico, el socialismo significa emancipación de la «necesidad» mediante el desarrollo de las fuerzas de producción, intensificando el desarrollo industrial y la ciencia, y a través de la modernización. El marxismo crítico, en contraste con él, trata de promover un Hombre Nuevo y una nueva conciencia, y se preocupa tanto por los tipos de relaciones sociales de producción a las que están expuestas las personas como por la intensificación de las fuerzas de la producción.

El marxismo científico y el crítico son distinciones *analíticas*, o tipos ideales, más que grupos y personas históricos concretos. Así, fundamentalmente no es correcto decir, por ejemplo, que Louis Althusser *es* un marxista científico o Georg Lukács un marxista crítico, o que el maoísmo *es* un marxismo crítico. Los tipos ideales facilitan nuestro examen de grupos concretos y personas específicas, pero éstos no son idénticos o reducibles a los primeros. Un marxista (o un grupo de marxistas) específico puede ser *más* marxista científico que otros, pero hablar de él sólo como un marxista científico es una manera elíptica, abreviada, de expresión para aludir a ese grado relativamente mayor de marxismo científico.

# Capítulo 3

# LA FILOSOFIA, LA CIENCIA Y LOS DOS MARXISMOS

Entre las más arraigadas ambigüedades del marxismo se cuenta su relación con la filosofía y la ciencia. La ambigüedad con la que se las considera se amplifica, en parte, por la adhesión a ambas de Marx. Como sistema intelectual interesado en el conocimiento, el marxismo vacila en lo concerniente a su «paradigma» fundamental, en la acepción que da Kuhn a este término[1]. A veces, Marx considera la ciencia como su paradigma del conocimiento, pero otras veces se vuelve a la «crítica» nacida de la filosofía.

Mucho antes de escribir *El Capital,* pero sobre todo en esta obra, Marx comenzó a considerarse a sí mismo como un científico. En verdad, ya antes de comenzar la gran obra, en la primera página del prefacio de Marx a la primera edición alemana, se ubica en el campo de la ciencia. Recuerda a los lectores que «el dicho de que todos los comienzos son difíciles se aplica a la misma ciencia»[2], y, por ende, pueden hallar las principales dificultades en el capítulo I. En suma, la afirmación inicial de Marx es que *El Capital* es una obra «científica». Inmediatamente pasa a explicar con cierta extensión que el análisis del «valor» económico no pue-

[1] Para un examen más detallado de Kuhn, véase Alvin W. Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Tecnology,* Nueva York, Seabury Press, 1976.

[2] Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy,* vol. I, traducido [al inglés] de la 4.ª edición alemana por Eden y Cedar Paul, publicado en 2 vols., con una introducción de G. D. H. Cole (Londres y Toronto, J. M. Dent & Sons, 1930), vol. 2, p. 861.

de ayudarse con ningún microscopio ni reactivos químicos, y, en sustitución de ellos, «el poder de la abstracción tiene que reemplazar a ambos recursos»[3]. Añade que, si a veces esto parece excesivamente sutil, el lector no iniciado debe recordar que estamos no menos interesados «por minucias cuando estudiamos histología, el estudio microscópico de los tejidos»[4]. Obsérvese esta frase: «cuando *estudiamos* histología...» Pocas líneas más adelante, Marx ya no se identifica con el histólogo, sino con el físico, quien, según explica, «lleva adelante sus investigaciones estudiando los procesos naturales... en sus formas más imaginativas... o, cuando puede, realiza experimentos». El mismo, dice Marx, seguirá el primer camino y estudiará el capitalismo en Inglaterra, donde se halla más plenamente desarrollado. Histólogo en un caso, físico en otro, en un tercer caso Marx se presenta como un químico, y compara su análisis de las mercancías con un análisis químico que revela que diferentes sustancias a veces «están constituidas por los mismos elementos químicos»[5].

Como científico, Marx explica que su objeto es el estudio de «las leyes naturales de la producción capitalista... las leyes en sí mismas, las tendencias que actúan con *necesidad férrea* hacia un fin *inevitable*»[6]. Marx llama a sus leyes «tendencias». ¿Significa esto, como habitualmente, una inclinación (intrínseca o adquirida) a moverse en cierta dirección a la que, sin embargo, es posible *oponerse,* pero (a diferencia de la idea de «propensión») sólo con la *mayor dificultad*? En suma, ¿«tendencia» significa para Marx cierta inclinación cercana a lo «inevitable», pero sin llegar a ello? El mismo Marx nos da la respuesta al insistir en que las «tendencias» son inclinaciones que «actúan con férrea necesidad hacia un fin inevitable».

Cuando Marx habla de leyes naturales y tendencias, claramente quiere significar, aquí y en otros casos, *pero no en todos,* inclinaciones a las que no es posible oponerse, inexorables e «inevitables». No tenemos más opción que creer que Marx quería decir lo que decía. Ninguna invocación a las «tendencias» puede escapar a la conclusión de que Marx —en todo caso, *este* Marx— era un «determinista», término que en su significado común alude a alguien que adhiere a la doctrina según la cual los sucesos de la naturaleza están determinados por causas precedentes y se produ-

[3] *Capital* I, ed. Dent., 2, p. 862.
[4] *Ibid.*
[5] *Capital* I, ed. Dent., p. 20.
[6] *Capital* I, ed. Dent., 2, p. 863.



cen conforme a leyes naturales, y que, además, sostiene que los actos de la voluntad son también el resultado de causas que los determinan.

Para Marx, el conocer las leyes que gobiernan la sociedad capitalista no nos permite «saltar las fases naturales de la evolución ni mezclar el mundo por decreto». Tal conocimiento, dice Marx, no permite ningún cambio en la *dirección* de la evolución social; todo lo que se puede hacer es «acortar y disminuir los dolores del parto». Pero el movimiento sigue siendo de «férrea necesidad hacia un fin inevitable».

Me he tomado cierto cuidado para establecer las implicaciones deterministas de Marx como científico, porque últimamente se ha puesto de moda negarlo de plano, disimularlo o suavizarlo diciendo que todo lo que Marx entendía por leyes eran «tendencias», como si hubiera más que una diferencia de grado. Las propensiones a negar que Marx a menudo se concibió a sí mismo como un científico dedicado a buscar leyes inexorables son, en parte, racionalizaciones que tratan de modernizar y salvar a Marx, pero también son intentos engendrados por las ambigüedades del mismo Marx, de las que se apoderan ansiosamente quienes se sienten embarazados por el determinismo de Marx y anhelan emborronar todo, en vez de hacer frente a su determinismo y a sus ambivalencias con respecto a él.

Ya en 1847, Marx declaró que el proletariado no podía «saltarse las fases naturales de la evolución» y que su victoria política dependía del previo desarrollo de una economía industrial avanzada. Si el proletariado olvida esto, advertía, toda victoria que logre sólo será temporal, y sufrirá su castigo:

> Si el proletariado destruye la dominación política de la burguesía, ésta sólo será una victoria temporal, un elemento al servicio de la misma revolución burguesa, como en 1789, *en la medida en que en el curso de la historia, en su «movimiento», no estén creadas las condiciones materiales que hagan necesaria* la abolición del modo burgués de producción. Los hombres no se construyen un nuevo mundo con los frutos de la tierra, como cree la superstición vulgar, sino con las realizaciones históricas de la civilización en decadencia. En el curso de su desarrollo, deben empezar por producir ellos mismos las condiciones materiales de una nueva sociedad, y *ningún esfuerzo de la mente o la voluntad puede salvarlos de este destino*[8].

[7] *Capital* I, ed. Dent., 2, p. 864.
[8] Karl Marx, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy,* ed. a cargo de T. Bottomore y M. Rubel, Londres, Watts, 1956, p. 240. Las bastardillas son mías.

[Obsérvese que esto es de Marx, *no de Engels*, y fue escrito veinte años antes que las observaciones arriba citadas.]

Aquí, Marx proclama una doctrina política fundamental del marxismo científico: a saber, que una revolución socialista triunfante exige, como requisito indispensable, un anterior nivel elevado de desarrollo industrial. Este determinismo temprano, que halló eco más tarde en *El Capital*, prohíbe todo «salto [de] las fases naturales de la evolución», y evidentemente no es una corrupción de Marx por Engels; por tanto, el segundo era esencialmente fiel al pensamiento de Marx cuando escribió: «sólo en un cierto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, un nivel aún mucho más alto que el actual, se hace posible elevar la producción en tal grado que la abolición de las diferencias de clase puede ser un progreso real, puede perdurar sin provocar un estancamiento» [9]. No tenía sentido, pues, crear una sociedad sin clases, si esto significaba igualdad en la miseria y una economía estancada. Para Marx y Engels, el socialismo *también* significa desarrollo y modernización.

En *El Capital* mismo, Marx escribió que la acumulación de capital es una de las leyes básicas del capitalismo, y que «a medida que el capital se acumula, la situación del obrero, sean sus salarios elevados o bajos, necesariamente empeora... la miseria crece a medida que aumenta la acumulación de capital. La acumulación de riqueza en un polo de la sociedad acarrea una simultánea acumulación de miseria, agitación laboral, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto, donde reside la clase que produce su propio producto en la forma de capital» [10]. En síntesis, hay una proporcionalidad matemática tanto como una necesidad en esta ley, la cual, dicho sea de paso, había sido enunciada por Marx ya veinte años antes, en su texto polémico contra Proudhon, *La miseria de la filosofía*.

Todo el proceso llega a su culminación necesaria y catastrófica cuando «el mismo monopolio del capital se convierte en un grillo sobre el modo de producción, que ha surgido y florecido junto a él y bajo él. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo llegan finalmente a un punto en el que se hacen incompatibles con su integumento capitalista. El integumento es destrozado. Se anuncia el fin de la expropiación capitalista. Los expropiadores son expropiados» [11].

[9] Robert C. Tucker, red., *The Marx-Engels Reader*, Nueva York, W. W. Norton & Co., 1972, p. 590.
[10] *Capital* I, ed. Dent., 2, p. 714.
[11] *Capital* I, ed. Dent., 2, p. 763.



Que no puede haber ninguna duda de que Marx se concebía a sí mismo como un científico que había descubierto las leyes que garantizan la condena del capitalismo es discernible, finalmente, en el conocido «Prefacio a la segunda edición alemana» de *El Capital*, donde cita con aprobación —llamándola «exacta» y generosa— una elogiosa recensión rusa de la primera edición. El comentarista ruso [Illarion Kaufman] había escrito:

> Para Marx, sólo es importante una cosa: descubrir las leyes de los fenómenos que investiga... Tan pronto como ha descubierto esta ley, procede a elaborar en detalle sus efectos, tales como se manifiestan en la vida social... Marx sólo se preocupa por una cosa: demostrar mediante una *investigación científica exacta* la *necesidad de sucesiones definidas y ordenadas* en las relaciones sociales... Marx considera el movimiento social como un proceso natural, *guiado por leyes que no sólo son independientes de la voluntad, la conciencia y los fines de los hombres, sino que, a la inversa, determinan su voluntad, su conciencia y sus fines* [12].

Como los científicos de ese período, Marx entendía la ciencia como un conjunto de leyes que gobiernan la conciencia y la voluntad humanas, al igual que cualquier otro entre natural. En este sentido específico, era tan polémicamente determinista como Robert Chambers y otras figuras de la vangaurdia científica de su

[12] *Capital* I, ed. Dent., 2, p. 871. Las bastardillas son mías. Que el marxismo fue concebido por Kaufman como un marxismo científico dedicado a identificar las leyes que gobiernan el capitalismo no fue, por tanto, como a veces suponen algunos marxistas críticos, una tardía interpretación que surgió bajo el sello de la socialdemocracia, o fue insertada por Engels después de la muerte de Marx. No cabe duda alguna de que el marxismo fue ampliamente definido como un «marxismo científico» en vida de Marx y, en realidad, bajo sus auspicios. Puede verse esto en las interpretaciones dadas a su obra *inmediatamente* después de su muerte, acaecida en 1883, y en los elogios y notas necrológicas cuya espontaneidad indica que se trataba de una definición de la obra de Marx ya corriente. La fuente definitiva de tales materiales es la útil colección editada por Philip S. Foner, *When Karl Marx Died: Comments in 1883* (N. Y., International Publishers, 1973). Allí vemos claramente que, por ejemplo, no es sólo en el discurso fúnebre de Engels donde se elogia a Marx por haber «descubierto la ley especial que gobierna el actual método de producción capitalista» (p. 39), sino también en otros. Así, la Hermandad de París del Partido Obrero Francés envió un telegrama subrayando que la contribución de Marx había sido la creación del «socialismo científico» (p. 41). La oración fúnebre de Wilhelm Liebknecht, «como representante de la socialdemocracia alemana», también exaltó a Marx por haber creado las bases científicas del socialismo, definió el marxismo como centrado —y caracterizado por— su espíritu científico y pasó a elogiar a la ciencia misma (p. 42). Como muestran muchas de las notas necrológicas de la época, el marxismo era ampliamente entendido como distinto de otros socialismos, en gran parte por su descubrimiento de las leyes del capitalismo.

tiempo. Así, Marx contrapone continuamente la moralidad y la «voluntad» con las condiciones y el poder de personas y clases, y frecuentemente hace al respecto comentarios de lo más admonitorios. «Lo que juzguéis justo o equitativo está fuera de la cuestión», responde a los que piden salarios iguales. «La cuestión es: ¿qué es lo necesario e inevitable en un sistema de producción determinado?» [13]. Y también: «La voluntad del capitalista es, ciertamente, tomar todo lo posible. Lo que tenemos que hacer no es hablar de su voluntad, sino indagar sobre su poder, los límites de ese poder y el carácter de tales límites» [14].

En 1872, en una polémica con Bakunin, Marx ataca a éste porque «no comprende nada de la revolución social, sino solamente sabe frases políticas sobre ella; sus condiciones económicas no existen para él. Ahora bien: puesto que todas las formas que han existido hasta ahora, desarrolladas o subdesarrolladas, incluyen la servidumbre del trabajador (sea en la forma del obrero asalariado, sea en la del campesino, etc.), cree que en todas ellas es igualmente posible una revolución radical. ¡Peor aún! Quiere que la revolución social europea, fundada en la base económica de la producción capitalista, tenga lugar al nivel del pueblo agrícola y pastoril ruso o eslavo». Y Marx concluye con disgusto: «La voluntad, no las condiciones económicas, es el cimiento de su revolución social» [15]. Obsérvese que Marx no *dice que una y otras* sean necesarias en alguna combinación. Las considera mutuamente excluyentes; en resumen, las considera contradictorias.

Esta es una de las doctrinas fundamentales que habitualmente separan a los socialistas científicos de los críticos, como indica el siguiente comentario del marxista archicientífico Karl Kautsky, en su recensión de *Marxismo y filosofía* del ex marxista crítico Karl Korsch: «En realidad, la convicción de que la revolución social sólo es posible en determinadas condiciones y, por ende, sólo en determinados países es uno de los caracteres más importantes del marxismo. La secta comunista a la que pertenece Korsch ha olvidado esto totalmente. En su opinión, la revolución social es posible en todas las condiciones» [16].

[13] Karl Marx, *Value, Price and Profit*, ed. a cargo de Eleanor Marx Aveling, Nueva York, International Publishers, 1935, p. 39.
[14] *Ibid.*, p. 11.
[15] Karl Marx, *Selected Writings*, rec. de David McLellan, Nueva York, Oxford University Press, 1977, p. 562. Las bastardillas son mías.
[16] De *Die Gesellschaft* (1924), vol. I, pp. 306-314; citado por Paul Breines, «Praxis and Its Theorists», *Telos*, primavera de 1972, p. 74.



El examen de Marx del papel de la «voluntad» es más equilibrado, pero inconfundible en su sentido en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*: «Los hombres hacen su historia, pero no la hacen como les place; no la hacen en circunstancias elegidas por ellos, sino en las circunstancias que encuentran, ya dadas y heredadas del pasado.» Engels repetiría esto más de una vez. Aquí parecería que Marx da cabida al elemento voluntarista —a la «voluntad»—, como en verdad lo hace formalmente. Pero el quid de su argumentación va en dirección opuesta, pues no pone de relieve la libertad de la voluntad, sino los límites que encuentra. Así, en la frase siguiente, Marx invoca la constricción de la tradición: «la tradición de todas las generaciones muertas pesan como una pesadilla en el cerebro de los vivos» [17].

Hay, pues, un Marx y un marxismo científico en los que hallamos leyes que gobiernan la evolución y la dinámica internas del capitalismo, condenándolo inexorablemente, y, de igual modo, imponiendo una necesidad no menos severa a los revolucionarios; exigiéndoles que también ellos se rindan a la necesidad y recuerden que, para que una revolución socialista pueda triunfar, el capitalismo debe haber establecido primero una economía industrial avanzada, sea en el Estado que sufre la revolución, sea en otro capaz y dispuesto a brindarle ayuda. No es la «voluntad» el cimiento de la revolución, le dice Marx a Bakunin, sino las condiciones económicas. Es precisamente la importancia para el socialismo de un previo desarrollo económico avanzado lo que Marx usaba para distinguir su socialismo del socialismo utópico.

Marx generalizó el argumento, formulando una sociología en la cual se enfatiza, no lo que las personas desean o sus morales, sino lo que su situación les permite o impide hacer. A lo que asigna mayor importancia, pues, es a las *constricciones* de la estructura social; es esto lo que constituye un auténtico signo de socialismo científico. Aquí, el énfasis fundamental se pone en el hecho de que todas las personas están *limitadas* por los roles que desempeñan, por las clases de las que son miembros, por los tiempos y lugares en que viven y por las tradiciones e instituciones bajo las cuales viven. Marx se interesa especialmente por la manera como las personas están limitadas por el nivel de las fuerzas productivas de su *economía* y, sobre todo, por las relaciones sociales directas en las que entran el propietario y el obrero. Para el Marx científico, el centro del cual emana la constricción en la

[17] Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, Nueva York, International Publishers, 1964, p. 27.

sociedad es el modo de producción, mientras que la esfera pública de la «voluntad» es el ámbito de la *política*. Obsérvese, por ejemplo, cómo las contrapone Marx en su polémica con Bakunin. Bakunin, dice burlonamente, «no comprende nada de la revolución social», sino que sólo sabe frases políticas sobre ella; sus condiciones económicas no existen para él. De este modo, el científico Marx creó una laguna política en su teoría que requería un remedio.

### *El marxismo como crítica y arte*

Si a veces Marx se concibió a sí mismo como un científico entre los científicos, hubo también otras ocasiones en que se concibió de manera algo diferente, cuando se consideró como un *crítico* y evaluó su obra como una *crítica*. Así, el subtítulo de *Das Kapital* es, desde luego, *Crítica de la economía política*. La crítica pertenece al ámbito de la filosofía y del *arte* de interpretar. He señalado que en las páginas de *El Capital*, Marx se pintó a sí mismo como un científico. Pero también hizo de sí otro autorretrato: «Cuando Marx estaba trabajando en el primer volumen, escribió a Engels (31 de julio de 1865) que, cualesquiera que fuesen los defectos de sus artículos, tenían el "mérito de formar un todo artístico"; y en su carta siguiente a Engels (5 de agosto) habla de su libro como de una "obra de arte", y menciona "consideraciones artísticas" en relación con su retraso para terminarla» [18]. Sin duda, Edmund Wilson tiene razón al añadir que «ciertamente, en la creación de *Das Kapital* hubo tanto arte como ciencia». Pero no debe pasarse por alto el hecho de que el aspecto artístico sólo fue proclamado en forma privada y el científico de modo público. En la presentación pública de sus estudios, Marx los presentó como ciencia, y suprimió toda referencia a ellos como arte, lo cual nos revela la *jerarquía de valores* a la que sometía su obra. En verdad, los tres textos principales usados para pintar al marxismo como crítica, y no como ciencia, o sea, los *Grundrisse*, los Manuscritos de París de 1844 y las Tesis sobre Feuerbach, nunca fueron publicados por el mismo Marx. De hecho, fueron suprimidos por él, autocensurados.

[18] Edmund Wilson, *To The Finland Station*, Garden City, N. Y., Doubleday & Co., 1940, p. 287. Esta es una obra magistral de apasionada erudición que sigue siendo el mejor trabajo para evaluar los logros de la generación de interpretaciones hegelianas del marxismo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Comparados con la lúcida síntesis de Wilson, los autoelogios de mi generación parecen un tanto embriagados.



El marxismo científico y el crítico son paradigmas divergentes porque la «ciencia» de Marx se ocupa en especial de descubrir leyes independientes de la voluntad humana y que no pueden ser suspendidas por la ciencia misma, mientras que su «crítica» se ocupa de mostrar la manera como los resultados dependen de los esfuerzos humanos. El punto de vista de su ciencia, pues, es determinista y estructural; el de su crítica es voluntarista. La ciencia se dedica, en general, al cultivo interno del conocimiento técnico. No destaca los «mandatos» implicados en lo que «informa», y (con palabras de Auguste Comte) «no elogia ni culpa a los sucesos». En cambio, la crítica se ocupa de interpretar los sucesos en términos de valores que no son meramente técnicos y, por tanto, actúa en la superficie de contacto entre una especialidad técnica y la cultura más vasta que la rodea.

A diferencia de las «leyes» del marxismo científico, que presentan la acción inexorable de los sucesos, la crítica no es determinista. No muestra lo que debe ser, sino sólo lo que quizá sea, o lo que puede o podría ser. El punto de mira de la crítica y su especial interpretación de Marx quedan bien expuestos en las siguientes líneas del joven Horkheimer:

> La ilusión de que el advenimiento del orden socialista es de total necesidad, representa un peligro poco menor que la duda escéptica para la acción correcta. Si Marx no demostró el socialismo, mostró que el capitalismo abriga tendencias de desarrollo que lo hacen posible... La historia del mundo no impide el orden socialista de la socidad; éste es históricamente posible. Pero no será realizado por una lógica que sea inmanente a la historia [19].

La crítica, pues, sólo muestra lo que puede ser, no lo que debe ser. Puede examinar tendencias emergentes y su fuerza relativa como un elemento para establecer lo que puede ser. Es sensible a lo realmente nuevo y emergente. La crítica alumbra especialmente las posibilidades ocultas, reprimidas, calladas, las posibilidades que pueden ser hostiles a «lo que es», indicando lo que ellas son, por qué han sido ocultadas, y quiénes lo han hecho. Así, la crítica no se funda en «lo que es», ni siquiera en lo que está *llegando a ser*, pues no puede optar por todo lo que es posible, sino que debe elegir entre las posibilidades sobre la base de algún conjunto de valores al que haya adherido.

[19] Max Horkheimer, *Dawn and Decline: Notes 1926-1931 and 1950-1969*, trad. de Michael Shaw, Nueva York, Seabury Press, 1978, p. 37. Publicado originalmente por Horkheimer con el seudónimo de Heinrich Regius en *Dammerung, Notizen in Deutschland* (1926-1931).

Hacer una crítica de algo —criticarlo— presupone inevitablemente que las cosas pueden ser diferentes. Hay un tácito kantismo en la crítica que supone «deber implica poder». Así, el conocimiento de lo que es (o está llegando a ser) puede indicar lo que es *posible,* y constituye la parte empírica de la crítica; pero no hay ningún modo de elegir entre varias posibilidades sin fundar la elección en algún sistema valorativo. La crítica, pues, es inevitablemente una fusión de lo empírico y lo moral. Implica que la historia humana no es el resultado de constricciones estructurales o de la «necesidad», sino de los intentos humanos, de los esfuerzos y el poder de las personas, aunque estén ocultos. La conclusión básica de la crítica de la religión de los hegelianos de izquierda —el paradigma concreto de la crítica más general efectuada por Marx— destacaba que el ser de Dios era totalmente una proyección del propio ser alienado de los hombres.

La crítica, pues, aspira a hacer manifiesta la potencia humana; se funda en un humanismo convencido de forma optimista de que la humanidad puede hacer y rehacer el mundo. En tal medida, la crítica comparte la perspectiva antitrágica común a todo discurso ideológico (como expongo en el capítulo 3 de mi *Dialéctica de la ideología*).

### *Marx como Darwin, Marx como Hegel*

La polimorfa diversidad del pensamiento de Marx, que vacilaba continuamente entre la ciencia y la crítica, tenía un fundamento muy personal y verdaderamente biográfico en las cambiantes identificaciones de Marx, primero con Hegel, luego con Darwin; ambos son sus mayores modelos. Hay aquí como una arqueología: Marx comienza adoptando el papel de Hegel, pero luego se desplaza hacia una identificación con Darwin, que en parte reemplaza y en parte suprime la identificación anterior. Marx se siente pronto feliz de ser comparado con Darwin, y quiere dedicar a él una edición de *El Capital.*

El 19 de diciembre de 1860, Marx escribe a Engels que, en las últimas cuatro semanas, «he leído toda suerte de cosas. Entre otras, el libro de Darwin sobre la selección natural. Aunque está elaborado en el tosco estilo inglés, éste es el libro que contiene la base en la historia natural de nuestra concepción» [20]. Un año

[20] Karl Marx y Friedrich Engels, *Selected Correspondence 1835-1895,* traducción de Dona Torr, Nueva York, International Publishers, 1942, p. 26.



más tarde escribe a Lasalle (el 16 de enero de 1861) que «el libro de Darwin es muy importante, y me sirve como base en la ciencia natural para la lucha de clases en la historia; ... aquí se da por primera vez el golpe de muerte a la "teleología" en las ciencias naturales, pero se explica empíricamente su significado racional» [21]. Por consiguiente, no fue la deformación vulgarizadora de Engels lo que llevó a éste a comparar a Marx con Darwin en el elogio final pronunciado en el funeral de aquél en el cementerio de Highgate: «Así como Darwin descubrió las leyes de desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley de desarrollo de la historia humana.» Similares comparaciones posteriores hechas por Karl Kautsky, asimismo, no son en modo alguno pruebas de una corrupción del marxismo original.

Para Marx, Darwin es Hegel cientifizado y modernizado, mientras que Hegel es la profundidad filosófica de Darwin, sin la «tosquedad» inglesa. Ambos pensaron que el desarrollo era ciego e inconsciente, y ambos consideraron que actuaba por medio de la lucha. En Hegel es la metafísica de la «contradicción» y la lucha sociológica arquetípica entre amo y esclavo, que termina con el triunfo paradójico del último; mientras que en Darwin, la lucha es inherente a los procesos naturales que establecen la supervivencia del más apto. Ambos teóricos trabajan también con «interpretaciones» no predictivas; para ambos, la lechuza de Minerva levanta tarde su vuelo. Como comprendió claramente George Herbert Mead, en su olvidada pero muy valiosa obra [22], la convergencia entre Darwin y Hegel era profunda. En verdad, fue en parte esta convergencia lo que permitió a Marx pasar de la crítica a la ciencia, superar la filosofía y escapar de ella.

Aunque convergentes, Darwin y Hegel no eran idénticos. Cada uno de ellos brindó a Marx una perspectiva diferente de sí mismo, y expresó diferentes aspectos de sus ambiciones. Marx había sido Hegel, pero por un momento se sintió tentado a «convertirse» en Darwin. Las cosas no fueron fáciles cuando Darwin declinó cortésmente el ofrecimiento de Marx de dedicarle la traducción inglesa de *El Capital.* Pero si bien Marx reconoció su convergencia con Darwin, también vio claramente ciertos límites ideológicos en Darwin. En una carta a Engels del 18 de junio de 1862, observó que «Darwin reconoce en las bestias y las plantas su sociedad inglesa, con su división del trabajo, su competencia, la apertura de nuevos

[21] *Ibid.,* p. 125.
[22] G. H. Mead, *Movements of Thought in the Nineteenth Century,* Chicago, University of Chicago Press, 1936.

mercados, la "invención" y la "lucha por la existencia" malthusiana». A lo que Engels (en una carta a P. L. Lavrov del 17 de noviembre de 1875) agregó irónicamente que, después de haber proyectado sobre la naturaleza las características de la sociedad, «las mismas teorías son transferidas nuevamente de la naturaleza orgánica a la historia, con lo que se ha probado su validez como leyes eternas de la sociedad humana».

Renunciar a Hegel y quedarse sólo con Darwin, pues, era aceptar una historia natural superficial, desprovista de visión sociológica y que eliminaba la subjetividad como elemento de la historia humana, transformando los conflictos humanos en una ciega lucha de especies por la supervivencia. Por ello, Marx conservó una permanente ambivalencia hacia esos paradigmas diferentes, que siguieron siendo dentro de él dos mundos incómodamente yuxtapuestos, *aunque se acercó cada vez más a la ciencia.* Si bien Marx era respetuosamente ambiguo frente a la ciencia, su crítica de la filosofía fue mucho más aguda y menos equilibrada. Así, Marx engendró una propensión al positivismo [23] al cual se inclinarían algunos miembros de la siguiente generación de marxistas que carecían de su herencia y su profundidad filosófica.

## *La ambigüedad de Hegel*

La potencialidad del marxismo para una segregación positivista de la filosofía y la ciencia, con su correspondiente desvalorización de la filosofía, apareció claramente en el análisis de Engels del desarrollo de la filosofía alemana desde Hegel hasta Ludwig Feuerbach. Con Hegel, afirma Engels, «se produce el fin de toda filosofía en el sentido aceptado hasta ahora de la palabra..., en cambio, perseguimos la verdad alcanzable, relativa, por el camino de las ciencias positivas, y el resumen de sus resultados mediante la filosofía dialéctica. De todos modos, con Hegel, la filosofía llega a su fin; ...él nos mostró el camino para salir del laberinto de los "sistemas" y llegar al conocimiento positivo real del mundo» [24].

[23] El positivismo es un modo de concepción en el que la ciencia es dada por supuesta y no tiene que justificarse ni justificar los criterios básicos que aplica. Su premisa sociológica es la segregación de la ciencia con respecto a la filosofía, en parte mediante una división académica institucionalizada del trabajo y en parte por el desprecio de la cultura burguesa hacia la filosofía, a la que juzga sin valor práctico, inútil e impotente.

[24] F. Engels, *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy,* Nueva York, International Publishers, 1941, p. 15.



En este juicio, Engels considera la filosofía como un «resumen» pasivo de las ciencias, como un contable de las ciencias, no como el interventor de cuentas independiente que evalúa su solvencia intelectual. Insinúa claramente el carácter anticuado de la filosofía y su reemplazo por las ciencias. A diferencia de la ciencia, la filosofía, en su opinión, sigue intrínsecamente ligada a la ideología y hasta a la religión: «Aun las ideologías superiores... adoptan la forma de la filosofía y la religión» [25]. En un pasaje posterior, Engels también sostiene que «la concepción marxista de la historia... pone fin a la filosofía en el ámbito de la historia», y afirma que ahora «la filosofía ha sido expulsada de la naturaleza y de la historia» [26].

Las anteriores observaciones, por haber sido escritas por Engels, serán rápidamente aprovechadas por quienes creen que todas las debilidades del marxismo provienen de Engels, y sus puntos fuertes, de Marx. Pero esta tosca concepción de la cuestión pronto queda anulada si examinamos *La ideología alemana,* escrita por *ambos* en 1846. Allí podrá verse que ambos contraponen desfavorablemente la ciencia positiva con la filosofía, y no una sola vez: «Cuando se describe la realidad, la filosofía, como rama de actividad independiente, pierde su medio de existencia.» Y luego, presagiando expresamente las citadas observaciones de Engels —sobre la filosofía como «resumen» de las ciencias— añaden inmediatamente: «En el mejor de los casos, su lugar [el de la filosofía] sólo puede considerarse como una síntesis de los resultados más generales, las abstracciones, que surgen de la observación del desarrollo histórico de los hombres» [27]. El desfavorable contraste entre la filosofía y la ciencia empírica es formulado nuevamente de la siguiente manera: «cuando concebimos las cosas así, como realmente son y han ocurrido, todo problema filosófico profundo, como con mayor claridad aún se verá más adelante, se resuelve muy sencillamente en un hecho empírico» [28]. Estos comentarios marcan la transición, en Marx y Engels, de la filosofía a la ciencia y, en verdad, a una concepción de la ciencia que subraya el papel decisivo de la observación empírica.

[25] *Ibid.*, p. 55.

[26] *Ibid.*, p. 59.

[27] K. Marx y F. Engels, *The German Ideology,* trad. de W. Lough y C. P. Magill, ed. a cargo de R. Pascal, Nueva York, International Publishers, s. f., p. 15.

[28] *Ibid.*, p. 35. En la p. 13 se contrasta la observación empírica, no sólo con la mistificación, sino también con la «especulación», de forma desfavorable para éstas.

Es éste el sentido en el que tiene razón Louis Althusser cuando señala que la crítica de la «ideología» de Marx implicaba la transición a una afirmación enfática de una «ciencia» social (el materialismo *histórico*), junto con una simultánea innovación filosófica (pero desdibujada), el materialismo *dialéctico*. Según las palabras de Althusser, «puesto que la nueva filosofía sólo estaba implícita en la nueva ciencia, podía sentirse la tentación *de confundirla con ella. La ideología alemana* sanciona esta confusión al reducir la filosofía... a una tenue sombra de la ciencia, si no a la vacía generalidad del positivismo» [29].

Pero Althusser ignora la razón de que la filosofía dialéctica de Marx fuera desdibujada o quedase «sólo implícita». No comprende apropiadamente el silencio de Marx, y lo trata como una especie de laguna pasiva o un mero descuido, no como el síndrome de la *represión* activa basada en una lucha real dentro del marxismo. El *quid* es que la filosofía no es simplemente ignorada, sino que es *devaluada,* en Marx y Engels. Esta devaluación se expresa en una concepción de la filosofía que la considera ideológica, idealista y hasta religiosa. En la experiencia de Marx, las filosofías paradigmáticas dominantes de su tiempo eran, de hecho, idealistas; por ello identifica y colorea su crítica del idealismo y la ideología con su crítica de la filosofía. Esta, por tanto, tiene la misma estructura que su crítica de la ideología y el idealismo; ambas implican la afirmación de lo *contrario.* En su crítica de la filosofía hay una afirmación de la «ciencia positiva» [30] que presenta a ésta como una alternativa a la filosofía. En este encuadre, favorecer a la ciencia es oponerse a, o al menos sospechar de, la filosofía y tratarla represivamente, en vez de complementarla y completarla con una ciencia social.

La tendencia a contrastar desfavorablemente a la filosofía con la ciencia en el marxismo no es reciente, pues, sino que se basa fielmente en la propia transición intelectual de Marx desde la filosofía de Hegel a lo que él consideraba el saber *científico* de la economía política con fundamento empírico. Esta transición debe ser concebida como un cambio de *lenguaje* ocasionado por el paso de un territorio (o problemática) intelectual a otro. No significa necesariamente que quien efectúa la transición llegue a despreciar su primer lenguaje o a rechazarlo; en verdad, hasta puede sentir cierta cálida nostalgia cuando piensa en él, y ciertamente tiene una

[29] Louis Althusser, *For Marx,* Londres, Allen Lane, 1969, p. 33-34.

[30] Esta dimensión positivista del marxismo y de Marx ha sido brillantemente explorada en la obra de Jürgen Habermas y Albrecht Wellmer.



duradera influencia sobre su pensamiento; pero empieza a olvidarlo y a perder fluidez en él; con el tiempo, empieza a pensar y hasta a soñar en el nuevo lenguaje.

Marx subrayó que la economía política necesitaba ser sometida a una crítica purificadora antes de poder apropiársela para sus propósitos; se trataba de despojarla de sus impurezas ideológicas, de modo que lo que permaneciera para su uso fuese *auténtica* ciencia. Creció en Marx la sensación de que había un parentesco entre sus ideas y las de las ciencias que florecían por entonces, y muy especialmente (como vimos) con el darwinismo.

Cuando Marx habla de abolir *(aufgehoben)* la filosofía, muchos toman esto como una mera hipérbole, como si ese hombre cultísimo no pudiese haber cometido un «pecado contra la filosofía» o abrigado impulsos verdaderamente destructivos contra este producto superior de la cultura. Otros, en cambio, parecen pensar que Marx renunció a la filosofía y se volvió antiintelectual. Ambas opiniones vulgarizan la cuestión, sin ver las complejidades; y sin ver, sobre todo, la real *ambivalencia* de Marx y el marxismo hacia la filosofía. Karl Korsch captó esto cuando dijo: «He descrito la teoría materialista dialéctica, crítico-revolucionaria, de Marx y Engels en el decenio de 1840 como una *antifilosofía* que, sin embargo, sigue siendo filosófica.» Por una parte, la «ciencia» socialista se volvió positiva y gradualmente llegó a apartarse por entero de la filosofía. Por la otra, se produjo un desarrollo filosófico aparentemente en conflicto con lo anterior, pero, en realidad, complementario de ello» [31].

El juicio de Marx sobre la filosofía es complejo y ambiguo: sospecha que la filosofía está arraigada en el pasado, piensa que huye del mundo y es académica, y que interpreta pero nunca realiza. Creía que el idealismo es el paradigma mismo de la filosofía, que el idealismo era una secularización secreta de la religión, y que toda crítica comienza con la crítica de la religión. La reacción de Marx ante la filosofía contenía cierto ardoroso desprecio tanto como una fría crítica. Otros marxistas entendieron correctamente este desprecio. Así, en una ocasión, Mehring habló de la importancia de rechazar «todas las fantasías filosóficas», mientras Kautsky confesaba suavemente que «la filosofía nunca fue mi punto fuerte». En este grupo muy articulado es fácil entender erróneamente los silencios de Marx y el marxismo. Por ello, cabe señalar: se hablaba mucho de las fantasías «filosóficas», pero no había un

[31] Karl Korsch, *Marxism and Philosophy,* Londres, New Left Books, 1970, p. 95.

rechazo igualmente tajante de las fantasías de la *ciencia;* se hablaba fogosamente de la importancia de «someter» y trascender la filosofía, pero nunca se hacía una afirmación igualmente apasionada con respecto a la ciencia.

Esta crítica en múltiples planos de la filosofía —cuya pasión se revela en la burlona obra de Marx *La Sagrada Familia*— se desborda en dos direcciones diferentes. Una es hacia el positivismo, donde se quita el manto de filósofo crítico y trata de enfundarse el ropaje del científico. Pero al mismo tiempo, e incluso mientras deja lentamente de pensar en el lenguaje de la filosofía, tiene la sensación de que la nueva ciencia ha quedado despojada de profundidad intelectual. Viendo la tosquedad política de los científicos, la facilidad con que se dejan atrapar en trampas ideológicas [32], y reconociendo que las nuevas ciencias son usadas por, y se funden con, la industria capitalista, Marx volvió a visitar silenciosamente la vieja mansión encantada de la filosofía, como en 1857, cuando retoma la *Lógica* de Hegel, el año en que comienza los *Grundrisse.* La primera cultura, la científica, en la que él (y todavía más Engels) se sumergió, desembocó en una teoría científica articulada de la sociedad —«el materialismo histórico»—, mientras que la segunda fue un punto de vista crítico, una filosofía, el futuro «materialismo dialéctico» de Althusser, presente sólo en forma embrionaria. Alrededor de estas diferentes capas arqueológicas crecieron los zarcillos de la posterior diferenciación entre marxismo científico y marxismo crítico.

En esta perspectiva, quizá podamos reinterpretar la relación de los dos marxismos con Hegel. Pues no es que sólo los marxistas críticos retornaron a Hegel y que los marxistas científicos renunciaron a esa peregrinación. Hay tendencias en esta dirección, pero sólo eso. Una formulación más exacta indicaría que ambos retornan a veces a Hegel, *pero por diferentes razones.* El marxismo científico vuelve para restablecer su sentido de un sistema comprehensivo, para no ahogarse en la estrechez de las nuevas especializaciones científicas, para fortalecer su aspiración a una totalidad. En *este* retorno a Hegel, como sugiere Merleau-Ponty, no se trata de la dialéctica, sino de la lógica de Hegel, con su promesa de que el orden está inserto en el Universo. En sus manifestaciones más extremas, el marxismo científico se centra en el «materialismo» —en el que la mente es concebida como el reflejo de una realidad externa—, mientras que el marxismo crítico se convierte en el guardián de la mente como lámpara. El marxismo crítico vuelve a Hegel precisamente por su dialéctica, esto es, por su sentido de la interacción entre sujeto y objeto, y, por tanto, del lado subjetivo de las cosas acotadas, del carácter insertado de los cotos; y, sobre todo, por el poder de negatividad de la dialéctica, por su capacidad de trazar una línea y decir: No. Cuando el marxismo crítico retorna a Hegel y cuando, con mayor generalidad, invoca a la filosofía, trata de establecer las bases para un punto de vista externo a la ciencia que posibilite incluso una crítica de la alabada ciencia, que no permita a ésta convertirse en ley de sí misma ni dé por sentada la fusión de la ciencia con la tecnología. El marxismo crítico vuelve a la filosofía y a Hegel, pues, en parte porque no confía totalmente en la ciencia, ni, por supuesto, cree (como decía George Lundberg) que «la ciencia puede salvarnos».

[32] Marx se burlaba muy particularmente de la abstracción ahistórica de la ciencia: «El materialismo abstracto de una ciencia natural que excluye el proceso histórico es defectuoso; podemos verlo en seguida si echamos una ojeada a las concepciones abstractas e ideológicas proclamadas por sus defensores cuando se aventuran más allá de las fronteras de su especialidad.» Pero esto sólo se dice en una nota a pie de página. *Capital* I, ed. Dent., 1, p. 393.



El retorno a Hegel, pues, no es simplemente un impulso del marxista crítico; esto se ve muy claro en la admiración de Engels por Hegel, que, según reconoce [33], fue su «punto de partida» y el de Marx. Engels también pone de relieve la ambigüedad de Hegel, y distingue entre su «sistema», que juzgaba de contenido conservador, y su «método», que tenía un *ethos* revolucionario. Engels sostenía que cuando Hegel afirmaba que «todo lo real es racional, y todo lo racional es real», ello constituía «tangiblemente una santificación de lo existente, una bendición filosófica otorgada al despotismo, al gobierno policial, a los procedimientos inquisitoriales y la censura» [34]. Pero al mismo tiempo Hegel también

> asestó un golpe mortal a la finalidad de todos los productos del pensamiento y la acción humanos... todas las sucesivas situaciones históricas sólo son etapas transitorias en el curso interminable de desarrollo de la sociedad humana, de lo inferior a lo superior. Cada etapa es necesaria, pues, está justificada por el tiempo y las condiciones a las que debe su origen. Pero en las condiciones más nuevas y superiores que gradualmente se desarrollan en su propio seno, cada una pierde su validez y su justificación. Debe dar lugar a la forma superior, que también, a su vez, decaerá y perecerá... de modo que esta filosofía dialéctica disolvía todas las concepciones de una verdad absoluta final y de un estado absoluto final de la humanidad correspondiente a ella. Para esta filosofía, nada es final, absoluto y sagrado. Ella revela el carácter transitorio de todas las cosas [35].

[33] Engels, *Ludwig Feuerbach*, p. 8.
[34] *Ibid.*, p. 10.
[35] *Ibid.*, pp. 11-12.

Nos hallamos lejos de estar seguros de si Engels, en definitiva, juzgaba a Hegel como fundamentalmente conservador o como fundamentalmente revolucionario. De un lado, sostenía que el conservadurismo de Hegel sólo era «relativo», y que el «carácter revolucionario [de su filosofía] es absoluto»[36]. Pero, de otro lado, Engels declaraba también que «el mismo Hegel, pese a los estallidos bastante frecuentes de ira revolucionaria en su obras, en general se inclinaba más al lado conservador»[37]. Así, Engels parece haberse sentido tentado a admitir una contradicción entre Hegel como hombre y la filosofía hegeliana, así como una tensión entre el sistema de la filosofía y su método.

Pero, evidentemente, ninguna interpretación de la filosofía de Hegel como una crítica inequívoca del presente resulta sostenible. Hay un fuerte elemento de afirmación conservadora en el Hegel que declaraba que su *Filosofía del derecho* «está en las antípodas de un intento de construir un Estado tal como debería ser... La tarea de la filosofía es comprender lo que es, porque lo que es, es la razón». De igual modo, en su introducción a *La constitución alemana,* Hegel escribió que «los pensamientos expuestos en este ensayo no pueden tener otra meta o efecto con su publicación que la comprensión de lo que es y, así, promover una contemplación más calma, así como la capacidad para soportarlo»[38].

Al rechazar la separación entre realidad y moralidad, Hegel identificaba la tarea de la filosofía con la comprensión del «presente y lo real, no la construcción de un mundo ideal». No es inverosímil interpretar como un eco de esto el rechazo por Marx del utopismo, el sentimentalismo y la moralidad. En suma, no es sólo el giro de Marx hacia la ciencia lo que sentó las bases para el surgimiento del marxismo «científico», sino también los elementos de la filosofía de Hegel. Este, como Marx, también creía que había orientado la filosofía hacia la ciencia: «Acercar la filosofía a la forma de la ciencia; ... esto es lo que me he propuesto»[39]. Sería difícil formular más claramente la ambición del propio Marx. El punto esencial, pues, es que Marx estaba expuesto a la influencia del positivismo y, en verdad, preparado para la ciencia positiva, no sólo por sus estudios científicos, sino también, antes de esto, por su fundamental adhesión a una filosofía cuyas aspiraciones eran

[36] *Ibid.*, p. 12.

[37] *Ibid.*, p. 16.

[38] Citado en Walter Kaufmann, *Hegel: A Reinterpretation,* Garden City, N. Y., Doubleday & Co., 1966, p. 86.

[39] G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind,* trad. de J. B. Baillie, Nueva York, Harpar & Row Pubs., 1967, p. 70.



científicas. De tal modo, la misma tendencia del marxismo a diferenciarse en marxismo científico y marxismo crítico deriva en parte de su legado hegeliano, que ya antes había tratado de transformarse en ciencia.

Marx era hegeliano en su intento de fundar el comunismo en lo que era y estaba llegando a ser, en lo «presente y lo real». Se inclinaba hacia el positivismo tanto por su herencia hegeliana como por su dedicación a las ciencias empíricas. Al mismo tiempo, y como Hegel, Marx no considera «lo que es» como definitivo; no lo describe o lo acepta sencillamente. Se opone al presente con una crítica que, a su vez, exige el punto de vista de una filosofía, no sólo de una ciencia. En particular, exige una filosofía que pueda brindar un fundamento para la elección y la acción políticas. Esencialmente, pues, Marx está atrapado en un túnel que conecta la ciencia con la filosofía, y va y viene entre ellas. No puede abandonar la ciencia sin capitular ante una concepción moralista del socialismo, y no puede renunciar a la filosofía y al fundamento que ésta proporciona a la crítica sin rendirse al presente. En el proyecto en dos frentes de Marx —conocer *y* cambiar el mundo—, la filosofía era insuficiente para conocer el mundo, y la ciencia, insuficiente para criticarlo. Por ello, Marx no puede abrazar la crítica sin la ciencia, ni la ciencia sin la crítica.

Apéndice

# LA FUSION DE LO CONTRARIO Y LA NEGACION [1]

En el centro de la concepción que el marxismo tiene de sí mismo se halla la idea de que es un «materialismo». Este materialismo surgió a través de la decidida oposición de Marx a dos tipos diferentes de «teorías». Por una parte opuso y trató de diferenciar sus concepciones con respecto a otras formas de *materialismo,* por ejemplo, a los materialismos «vulgar», mecánico o burgués. Pero ésta sólo fue una oposición *secundaria.* El principal contexto en el que surgió el materialismo de Marx fue su oposición al *idealismo* cotidiano, expresado en una crítica de la religión tradicional que se extendió a la oposición al idealismo filosófico alemán dominante, sobre todo al hegelianismo. Esta crítica del idealismo es esencialmente una crítica de la idea de que la mente o la conciencia determina, o es independiente de, las otras esferas de la vida; es también una crítica del supuesto de la Ilustración de que los cambios sociales proceden de cambios anteriores en la comprensión o la conciencia. La crítica marxista de la ideología, que

[1] Sostendré, audazmente, que el marxismo contiene una confusión lógica fundamental. Marx, argüiré, confundió dos modos de oposición al idealismo, fusionando la «negación» con lo «contrario» del idealismo. En cuanto al significado de estos términos, pretendo atenerme nada más que a lo formulado explícitamente más adelante. Además, al caracterizar esta fusión como un error, sólo quiero señalar que la negación y lo contrario son formas muy diferentes de oposición, con consecuencias diferentes. Finalmente, si bien el error adopta una forma lógica, no necesariamente tiene sus raíces sólo en una equivocación lógica.





también forma parte de su rechazo del idealismo, implicaba la transformación de la apreciación positiva de la «ideología» de Destutt de Tracy en un símbolo negativo. Esta inversión derivaba del hecho de que el concepto de ideología [2] que tenía de Tracy reposaba en el supuesto idealista de que los cambios en la ideología eran la clave de las transformaciones sociales; suponía que, si se cambiaba el sistema vigente de creencias, eliminando sus errores y educando al pueblo en las nuevas ideologías purificadas, se llegaría a una sociedad y un Estado mejores. Marx, quien repetidamente menciona con ánimo polémico la obra de Destutt de Tracy, adoptó la palabra usada por éste, «ideología», explicó detalladamente sus supuestos idealistas y luego los evaluó negativamente, no de modo positivo. Así, Marx invirtió la noción de ideología de Destutt de Tracy, y luego la usó para generalizar la crítica de la izquierda hegeliana de la religión. El énfasis se desplazó entonces de la crítica de la *religión* a una crítica más general de la ideología. Esto permitió la crítica de sistemas de creencias seculares, entre otros, las filosofías y metafísicas racionales, y hasta de los que se definen como «ciencias». A través de la devaluación de la ideología, Marx pasa de una crítica explícita de la religión a una crítica de la filosofía secular racional y de la *ciencia* social de la economía política. Estas, sostiene, también son ideológicas, porque se creen autónomas, cuando, de hecho, dependen de otras condiciones sociales.

Un *comienzo* esencial para Marx, que consideraba como *dado,* era un idealismo atrincherado que existía en diferentes planos: en el plano del cristianismo cotidiano, con la importancia que asignaba a lo divino, sagrado y espiritual; en el plano de la cultura alemana, con sus conceptos de *Geist* y *Kultur;* y en el plano del continuo torneo de idealismos filosóficos técnicos alemanes que se entronizó institucionalmente como la subcultura cotidiana de las universidades alemanas de la época, y que hacían una determinada afirmación: *las ideas (el espíritu, la mente, la conciencia) son todopoderosas, independientes y autónomas.*

El marxismo se definió en un principio a sí mismo trazando una línea divisoria entre él y el idealismo. Al afirmarse como un «materialismo», se oponía al idealismo de dos modos: primero, afirmando lo *contrario* del idealismo y, segundo, *negando* el idealismo. Por ejemplo, uno puede decir de un partido político que «es bueno para el pueblo». La oposición a esta aseveración puede adoptar, al menos, dos formas: alguien puede replicar «no, ese partido es *malo*

[2] Para un examen más detallado de las concepciones de Destutt de Tracy, véase Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology,* pp. 11-14.

para el pueblo». Aquí la oposición toma la forma de la afirmación de lo contrario. Aquí, se supone que dos atributos abarcan todas las alternativas posibles, cada una de las cuales ha sido afirmada explícitamente y con igual claridad, y un objeto no puede ser más que una o la otra.

La segunda forma de oposición, la *negación,* en vez de sostener que el partido político es «malo», solamente dice que *no* es bueno. Obsérvese que aquí *no* se dice *lo que* el partido *es,* sino sólo lo que *no* es. Esta puede parecer una distinción trivial, pero no lo es; pues la negación *puede* implicar lo contrario, pero no necesariamente. Esto es, si decimos que X, un partido político *no* es bueno, podemos o *no* sostener que es *malo,* ya que tácitamente podemos hacer un tipo de afirmación muy diferente. Por ejemplo, afirmar que X es «poderoso» o «activo» son casos de la negación de que X es bueno; pero no afirma necesariamente que *es malo.* En verdad, una negación puede implicar que una afirmación (bueno) y su contraria (malo) carecen de importanica, y que X no es *ni una ni otra;* puede proyectar X en una dimensión totalmente distinta, por ejemplo, en una dimensión de «potencia», no en una dimensión «valorativa». Una negación, pues, deja en pie la cuestión de qué es *lo que* se *afirma* y, por ende, tiene una ambigüedad inherente a ella.

En la negación, uno *puede* afirmar lo contrario, con lo cual acepta que el objeto debe ser caracterizado en la dimensión tácitamente implicada por la afirmación inicial; o la negación puede sencillamente implicar el rechazo de esta dimensión y el enfoque de otra dimensión, y un punto específico de esta segunda dimensión. La negación, pues, incluye la *posibilidad* de un contrario, pero no se limita a él[3]. Un ejemplo familiar de esto en el discurso cotidiano es la relación entre «razón» y «violencia». En el discurso liberal, razón y violencia son tratadas habitualmente como contrarias, lo cual implica que se hallan en los polos opuestos de una dimensión. Esto supone además que si uno dirime una disputa por la violencia no puede dirimirla por la razón, o que si se elige la razón, no se elige la violencia. Pero una afirmación diferente (como la hecha por Roy

[3] Véase, por ejemplo, A. J. Greimas y François Rastier, «Les Jeux des Constraintes semiotiques», *Du Sens,* París, 1970, pp. 135-155. Véase también el examen de Dredric Jameson, *Prison House of Language,* Princeton, Princeton University Press, 1973, pp. 163-168; y la posterior aplicación de Jameson del modelo de Greimas al análisis de Max Weber, sin duda uno de los exámenes más originales de Weber que se han escrito desde hace una década, en F. Jameson, «The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber», *New German Critique,* invierno de 1973, pp. 52-89.



Edgely, por ejemplo)[4] sería que la violencia no excluye lo racional; que la violencia puede o no ser racional; y, por lo tanto, la afirmación es que la negación de lo racional, lo no racional, no es *necesariamente* la violencia, sino que puede incluir la *no*-violencia. Es decir, ciertas formas de dirimir disputas pueden no ser racionales *ni* violentas; por ejemplo, arrojar dados para ver quién gana; y ciertas disputas pueden ser racionales y violentas.

La oposición de Marx al idealismo alemán, a la afirmación de éste de que las ideas (el espíritu, la mente o la conciencia) son todopoderosas, independientes y dominantes frente a otras cosas, a veces procede negando el idealismo y a veces afirmando su contrario. En resumen, Marx fusionaba lo contrario y la negación. Al afirmar lo contrario del idealismo —la respuesta menos ambigua y más limitadora—, Marx se ve conducido a sostener que las ideas son débiles, dependientes y elementos dominados (epifenómenos). En lugar de ser causa de algo, las ideas son causadas. La afirmación de lo contrario, pues, es el método distintivo de la crítica; es la «crítica transformadora» o «inversión», común a los jóvenes hegelianos de los que salió Marx. Así, al rechazar la tesis de que «la conciencia determina el ser social», Marx a menudo afirma lo contrario, es decir, que «el ser social determina la conciencia».

Esto es muy diferente de un modo alternativo de oposición al idealismo también usado por Marx, el de la *negación,* por el cual sencillamente sostiene: en vez de ser todopoderosas, las ideas *no* son todopoderosas; en vez de ser independientes, *no* son independientes; en vez de ser dominantes, las ideas *no* son dominantes. La fusión en Marx de estas dos formas de oposición, de la negación con el contrario, constituyó una confusión de importantes consecuencias. Pues decir que las ideas *no* son todopoderosas no equivale necesariamente a decir que son *débiles*; y decir que las ideas *no* son autónomas no es necesariamente decir que son dependientes.

Así, la oposición de Marx al idealismo se ramificó en dos direcciones diferentes, a veces hacia la negación y a veces hacia la afirmación del contrario, que es una *inversión.* Muchos de los problemas del materialismo marxista tienen sus raíces en serias ambigüedades nacidas de esa fusión del contrario y lo negativo.

En lo que sigue, veremos ejemplos concretos alternativos de las diferencias entre el uso por Marx de la negación y el uso de lo contrario para oponerse al idealismo alemán; están tomados de una sola fuente, la primitiva crítica del idealismo hecha por Marx y

[4] Véase R. Edgely, «Reason and Violence», en Sephan Korner, rec., *Practical Reason,* Oxford, Basil Blackwell, 1974, pp. 113 y ss.

Engels en *La ideología alemana*[5]. La yuxtaposición del contrario y la negación, a veces a pocas páginas de distancia, documenta que hubo realmente una confusión de ambos.

*El materialismo como negación*: «Así, la moral, la religión, la metafísica y todo el resto de las ideologías y sus correspondientes formas de conciencia ya no conservan ni una apariencia de independencia» (p. 14).

*El materialismo como contrario*: «La vida no está determinada por la conciencia, sino la conciencia por la vida» (p. 15).

*El materialismo como negación*: «Cuando se describe la realidad, la filosofía como rama independiente de actividad pierde su medio de existencia» (p. 15).

*El materialismo como contrario*: «Nuestra concepción de la historia no explica la práctica a partir de la idea, sino que explica la formación de ideas a partir de la práctica material; y, de acuerdo con esto, llega a la conclusión de que todas las formas y los productos de la conciencia no pueden ser disueltos por la crítica mental... sino sólo por el trastocamiento práctico de las relaciones sociales reales que dan origen a todas esas tonterías idealistas» (pp. 28-29). «...la eliminación de esas nociones de la conciencia de los hombres, como ya hemos dicho, será efectuada por el cambio de las circunstancias, no por deducciones teóricas» (p. 32).

Oponerse al idealismo sólo negándolo es recomendable desde un punto de vista preocupado por la prudencia y que trata de evitar exageraciones inadmisibles. Pero la negación es dramáticamente débil, pues deja sin responder la cuestión de a favor de qué está, y depende del problema de *lo que es*. La negación es una forma más débil, aparentemente vacía, de oposición, que no presenta ninguna alternativa positiva de aquello a lo que se opone, sino que simplemente lo rechaza. Es «negativa» en el sentido de que es incompleta. Lo contrario, en cambio, se opone, al adversario y, al mismo tiempo, muestra la alternativa a su oposición; no solamente trata de derrotarlo, sino que ofrece alguna otra cosa y a algún otro. Es «positivo». Lo contrario no sólo afirma que el oponente está equivocado, sino que simultáneamente añade que no podía estar más equivocado, y que la verdad es justamente lo opuesto de lo que se había sostenido. Lo contrario, pues, es vívido y tiene una mayor capacidad de destrucción, que le da un carácter dramático.

Para constituirse como una alternativa positiva al idealismo, el marxismo a menudo se ha visto llevado a afirmar lo contrario del idealismo, lo cual, en el plano *sociológico,* significa afirmar que no son las ideologías, sino las fuerzas y las relaciones de producción —las instituciones materiales, económicas y de la propiedad— las

[5] Marx y Engels, *German Ideology,* p. 69.



que determinan los resultados en la sociedad, «en última instancia». La única alternativa a esto, en oposición al idealismo, era hablar de la *mutua* interacción y de la influencia *recíproca* de las infraestructuras y las superestructuras, esto es, una versión del análisis holístico, el cual niega que haya tales *infra*estructuras o *super*estructuras. La primera formulación, al destacar el predominio de las fuerzas materiales y organizarse como lo contrario del idealismo, constituye al marxismo como un «modelo de factores» que contrapone su propio factor único contra los otros factores únicos rivales. El análisis holístico, en cambio, deriva de una oposición al idealismo fundada en su negación, y tiende a una versión del análisis de sistemas o totalidades.

El uso marxista de lo contrario para oponerse al idealismo tuvo el efecto de *concentrar la atención* en las condiciones materiales —ciertas relaciones y fuerzas de la producción— como la condición *necesaria* de la revolución socialista. El materialismo como contrario (del idealismo) afirma algo positivo como política. Su estrategia revolucionaria se centró en las naciones industriales más avanzadas y llevó a la expectativa de que ellas fuesen la mejor inversión para la lucha política y el mejor campo para la transformación socialista. El materialismo como contrario se convirtió en la base de una decisión de los socialistas en lo concerniente a cuáles eran las sociedades a las que había que dedicarse y a cuáles no. En efecto, entonces, el marxismo que llegó a ser llamado «científico», encarnado en la Segunda Internacional y en Karl Kautsky, se basó en un marxismo positivista que se oponía al idealismo afirmando su contrario. No solamente implicó esto una determinada concepción de la estrategia revolucionaria, sino que también supuso una concepción determinada de la esencia misma del socialismo, considerándolo como basado en la construcción de una nueva tecnología, en nuevas fuerzas productivas, en el crecimiento de la ciencia y de otras fuerzas «materiales». El marxismo como contrario, pues, fue el que se convirtió en marxismo «científico», en particular cuando se combinó con una concepción determinista y rígida de la evolución social que afirmaba vigorosamente la inevitabilidad del socialismo. Esta concepción tuvo consecuencias políticas ambiguas. Por una parte, mantuvo la oposición política de quienes eran una exigua minoría, pese a esta debilidad, pues pensaban que finalmente la historia les enviaría refuerzos si aguantaban lo suficiente. Pero si tal «materialismo histórico» dio a los socialistas valor para soportar, también alentó su pasividad y quietud, llevándoles a esperar que la liberación sería obra de la historia, con independencia de cualquier cosa que pudieran hacer o sufrir.

Pero una política socialista fundada en un materialismo como negación es ambigua con respecto a lo que es esencial para la estrategia y la táctica socialistas, y a lo que define a una economía o sociedad socialista. Tal marxismo fundado en la negación es flexible en lo relativo a estrategia o táctica política, o, por lo mismo, a la naturaleza del socialismo en sí. Tal marxismo puede admitir que la transformación de las condiciones «materiales» es un elemento, o un comienzo, necesario, en verdad, para el socialismo y la revolución socialista. Este reconocimiento le permite seguir siendo miembro de la comunidad marxista y afirmar una identidad «marxista», sin por ello aceptar los límites comúnmente impuestos a la política del marxismo científico. Este materialismo como negación puede ahora atribuir mayor importancia a las dimensiones voluntaristas, teóricas e ideológicas —a la «conciencia»— y está menos obligado a definir a sus enemigos sólo en términos de sus economías y tecnologías. Sobre todo, no necesita restringir sus ambiciones políticas a las sociedades que ya tienen una base industrial avanzada. Un marxismo fundado en la negación, pues, puede buscar la revolución en cualquier parte y cualquier momento, sin hallarse limitado por la presencia de una base material avanzada.

El caso histórico más importante de un marxismo fundado en la negación, el *maoísmo,* manifestó continuamente su fundación en la dialéctica negadora al afirmar repetidamente, como hacía Mao, que «todo momento es bueno para rebelarse». Aquí, la frase «todo momento» pone de relieve que el derecho a rebelarse no necesita esperar al surgimiento de condiciones materiales «apropiadas» ni a un anterior desarrollo industrial. De modo similar, la afirmación de Mao: «el poder surge del cañón de un fusil», implicaba que son la lucha y el combate —no la ciencia, la tecnología y otras fuerzas productivas— las condiciones esenciales para la revolución y el socialismo. Pero si el marxismo materialista-como-contrario inhibe y limita la militancia revolucionaria, y puede por ende convertirse en una especie de socialismo ritualista, el marxismo-materialista-como-negación alienta la militancia revolucionaria, pero corre el riesgo de perder de vista el objetivo, desdibujando la esencia distintiva del socialismo al que aspira; pues entonces presupone que el socialismo puede construirse en cualquier parte, sobre cualquier base tecnológica, material. En el caso maoísta de un marxismo fundado en la negación, la esencia del socialismo llega a ser definida en términos de nuevas relaciones igualitarias de producción, de la lucha contra la división del trabajo entre trabajo mental y trabajo manual y entre la ciudad y el campo, y no en términos de las *fuerzas* materiales de la producción.



La evolución de los partidos marxistas desde el siglo XIX ha ido del socialismo fundado en lo contrario del fundado en la negación. Este es *liberador del contexto* para el marxismo y la política socialista, al permitirles actuar en economías menos desarrolladas; al mismo tiempo es un liberador del contexto que amenaza a la identidad marxista con la disolución de los límites. El marxismo del materialismo-como-negación fue lo que llegó a llamarse marxismo crítico, marxismo occidental o marxismo hegeliano. Su característica esencial es que *también* subraya la importancia de la teoría, de la ideología o la conciencia, de la lucha militante como agentes necesarios del cambio revolucionario, *no menos que* las fuerzas materiales. En suma, el marxismo crítico realza exactamente lo que había sido reprimido por el marxismo científico, es decir, el factor «subjetivo», así como el marxismo científico realzó lo que el idealismo había silenciado, los elementos «materiales». La dialéctica y la oscilación entre el marxismo científico y el crítico se funda, pues, parcialmente, en la fusión original por Marx de la «negación» y lo «contrario», en su polémica contra el idealismo.

Capítulo 4

# LA ESTRUCTURA SOCIAL Y EL VOLUNTARISMO DEL SUFRIMIENTO

El marxismo científico llegó a centrarse en un concepto de la *estructura* social según el cual las personas se ven constreñidas, a menudo contra su voluntad, a actuar de maneras pautadas. El paradigma familiar, por supuesto, es el concepto de Marx de un «sistema capitalista», dentro del cual hasta los mismos capitalistas, independientemente de sus deseos personales, se ven constreñidos a economizar, a explotar al trabajador y a elevar continuamente la productividad para mantenerse al nivel de la competencia: «el capitalismo somete a todo capitalista, individualmente, a las leyes inmanentes de la producción capitalista como leyes coercitivas externas. La competencia lo obliga continuamente a ampliar su capital con el fin de mantenerlo, y sólo puede ampliarlo mediante la acumulación progresiva» [1].

La perspectiva estructural de Marx ve a la burguesía y al proletariado como haciendo lo que *deben*, no lo que *quieren;* los hombres están bajo la constricción de proseguir sus cursos típicamente diferentes de acción en virtud de las diferentes posiciones que ocupan dentro de la estructura social. Para Marx y Engels, la estructura se centra en la constricción, y ésta es entendida como una propiedad

[1] Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. I, traducido de la 4.ª ed. alemana por Eden y Cedar Paul, publicado en 2 vols., con una introducción de G. H. D. Cole, Londres y Toronto, J. M. Dent & Sons, 1930, vol. 2, p. 651.





impersonal de una situación similar a la espacial, es decir, una «posición» social.

En un capítulo posterior mostraré que la perspectiva estructural era ciertamente la del Marx maduro, en la cumbre de sus poderes intelectuales. Pero, ¿son estas concepciones estructurales del socialismo científico de Marx un desarrollo tardío, que sólo se manifestó después de su presunta *ruptura epistemológica* con su juventud «ideológica»? ¿Son sintomáticos de que Marx llegó ahora a su madurez científica y, según la concepción de Louis Althusser, dejó tras de sí su juventud ideológica precientífica? No parece haber ninguna prueba de esto, pues *las ideas juveniles de Marx no fueron ni una pizca menos estructurales*. Así, ya en 1843, en la «defensa del Corresponsal del Mosela» el joven Marx observaba que:

> en la investigación de las condiciones *políticas* nos sentimos tentados con demasiada facilidad a pasar por alto *la naturaleza objetiva de las relaciones* y a explicar todo por la voluntad de las personas actuantes. Pero hay *relaciones* que determinan las acciones de las personas privadas tanto como las de las autoridades individuales, y que son tan independientes como los movimientos de la respiración. Adoptando desde el comienzo este punto de vista objetivo, no presupondremos una voluntad exclusivamente buena o mala en cualquiera de las partes. En cambio, observaremos las relaciones en que sólo los individuos parecen actuar al principio. Tan pronto como se demuestre que algo es *necesario* por las condiciones, no será difícil imaginar en qué circunstancias *externas* ese algo realmente tuvo lugar, y en cuáles otras circunstancias no podría haberse producido, aunque hubiese una necesidad de él. Podemos establecer esto casi con la misma certidumbre con que el químico establece en qué condiciones externas determinadas sustancias formarán un compuesto [2].

Esto fue escrito en 1843.

Como indicación preliminar de las implicaciones de este «estructuralismo», del todo característico de *El capital* aunque escrito cuando Marx sólo tenía veintiséis años, podemos observar: *a)* su contraposición de las condiciones objetivas con la voluntad; *b)* el énfasis que pone en el poder de las primeras; *c)* la limitación o devaluación de las buenas o malas intenciones; *d)* la idea de que la conducta individual es una ilusión que enmascara o expresa condiciones subyacentes; *e)* la idea de que estas condiciones subyacentes actúan con la fuerza de la necesidad; *f)* finalmente, la afirmación de que son comprensibles con rigor científico.

[2] L. D. Easton y K. H. Guddat, recs., *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, Nueva York, Doubleday & Co., 1976, pp. 144-145.

La genealogía de este determinismo estructural puede hacerse remontar a un Marx todavía más joven, y puede hallarse hasta en una especie de artículo sobre «Las metas de vida» que escribió a la edad de diecisiete años para su graduación en el Instituto de Tréveris, y en el que sostenía con pesar que «no siempre podemos elegir la vocación para la que creemos estar llamados. Nuestras relaciones sociales, en cierta medida, han comenzado a formarse antes de que estemos en condiciones de determinarlas» [3]. En el mismo artículo, se hace del todo evidente que, si bien Marx vio claramente el poder de la constricción social, también la juzgó de forma negativa. La constricción era poderosa, pero no buena. La condenó por rebajar a las personas a «herramientas serviles», destino incompatible con la dignidad humana [4]. En esto, el marxismo ejemplifica la circunstancia más general de que una parte importante de toda la teorización social es un esfuerzo simbólico para superar «mundos sociales no permitidos» [5], esto es, mundos en los que el bien es contemplado como débil o bien el mal es considerado fuerte. Asombrado por el mero poder de la constricción, a veces Marx oscurece el hecho de que la detesta. Como el investigador médico orgulloso del nuevo virus que ha descubierto, quiere que otros lo conozcan, da conferencias sobre él y, después de un tiempo, el hecho de que lo detesta es mencionado menos que el de que lo ha descubierto. Así, la tensión entre el determinismo y el voluntarismo era ya visible ya en los *escritos adolescentes* de Marx. En verdad, Marx tenía razón: hay algunas estructuras —cognoscitivas no menos que sociales— que adquirimos «antes de que estemos en condiciones de determinarlas». La idea de una estructura necesaria era una de ellas. Las continuidades en la obra de Marx y las implicaciones de su herencia hegeliana son vistas a menudo de un modo unilateral, que sólo hace resaltar la importancia que el joven Marx atribuía al papel del actor-sujeto. Sin embargo, se ve también la más clara prefiguración del determinismo de Marx en sus primeros escritos, determinismo que, como expongo más adelante, no es incompatible con Hegel.

## *El estructuralismo como descentralizador*

En el análisis estructural, el analista (Marx o cualquier otro) muestra que las acciones humanas están pautadas y no han sido pretendidas por la voluntad o la política de ninguna persona o grupo. Las acciones no son sólo moldeadas por influencias intencionales, sino que también tienen resultados no previstos. El «genio» real del «sistema» capitalista fue que produjo una pauta de (quitó carácter fortuito a) gratificaciones y costos, sin que éstos hayan sido necesariamente el producto intencional de los beneficiados ni admitidos (o siquiera reconocidos) por los desfavorecidos. En este sentido, Marx cita la astucia de la razón de Hegel [6].

[3] *Ibid.*, p. 37.
[4] *Ibid.*, p. 38.
[5] Una exposición detallada de la distinción entre mundos sociales permitidos y no permitidos se hallará en Alvin W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology,* Nueva York, Basic Books, 1970, pp. 448-488.



La reacción de Marx ante esto es ambivalente: de un lado, rechaza su idealismo; pero, del otro, acepta su determinismo. La *dis*-continuidad es un tema familiar; con menor frecuencia se reconoce la *continuidad* subsistente. El estructuralismo de Marx sólo rechazó el supuesto idealista de Hegel de que la fuerza directriz era la razón. Para Marx, la influencia no es la de algún demiurgo situado sobre los actores, sino una fuerza ciega e inconsciente de la naturaleza *dentro de la sociedad.* El análisis estructural redefinió profundamente los asuntos humanos, rechazando el designio providencial y reubicando el orden social dentro de la naturaleza ciega. Personas y sociedades están ahora en la esfera de un orden natural.

Como un orden natural, las pautas de la sociedad no han de ser entendidas como si se conformaran a los planes o políticas de *alguien,* ni siquiera de autoridades poderosas que gobiernen el grupo. La concepción de (la vida grupal y) la sociedad como un orden *natural* —esta misma concepción sociológica— fue siempre, pues, *potencialmente* subversiva de la autoridad y el poder establecidos, pues los considera ciegos y sujetos al orden natural. Los grupos y las sociedades ya no son concebidos como inteligibles sencillamente mediante el conocimiento de la política de sus dirigentes, y tiene escaso valor apelar a éstos, pues ellos mismos están dominados por otras fuerzas. La autoridad y la racionalidad están ahora escindidas; las relaciones con la autoridad no se guían por la apelación racional o la persuasión, puesto que la autoridad (como cualquier otro) no es un agente libre de seguir las exigencias de la razón; la fuerza, el poder y la lucha son ahora los instrumentos con los que se mueve la autoridad. Las políticas de la dirección de un grupo también pierden su base en la racionalidad; en cambio, no son consideradas como iniciadoras de la acción, sino como

[6] «La razón es tan astuta como poderosa. La astucia de la razón se muestra principalmente por la actividad indirecta mediante la cual, haciendo que los objetos actúen y reaccionen unos contra otros de acuerdo con su propia naturaleza, es capaz, sin interferencia directa en este proceso, de guiar, sin embargo, las cosas hacia sus fines.» Citado en *Capital* I, ed. Dent., 1, p. 171.

*mediadoras* de otras fuerzas naturales no intencionales y a menudo no reconocidas. Para justificar una política, uno debe ahora demostrar que nace de la necesidad y, recíprocamente, para desautorizarla es menester demostrar que ya *no* es históricamente necesaria.

Si bien Marx rechaza el idealismo de la razón de Hegel, no por ello rechaza su astuta dominación sobre otros objetos, o sea su capacidad para «guiar las cosas hacia sus propios fines». La razón trascendente de Hegel era la expresión de un *idealismo objetivo* que no era menos determinista que idealista. Para Hegel, las personas no eligen adecuarse al espíritu de la época, o *Volksgeist,* sino que este espíritu es el que constituye a las personas y les da su identidad. En términos de Hegel, «las personalidades individuales desaparecen desde nuestro punto de vista, y las únicas importantes son las que postulan en realidad la voluntad del *Volksgeist*». Así, el idealismo objetivo de Hegel postula las mismas estructuras despersonalizadas y el determinismo que Marx *conservó,* aunque rechazando el idealismo de Hegel.

Al constituir las sociedades como *sistemas* naturales, el análisis estructural supone un paradigma compartido por el marxismo y la sociología académica normal, y por la economía política o sencillamente la economía. En la primera conferencia sobre sociología dada en Francia (1888), Emile Durkheim observaba que, si bien la reflexión sobre la sociedad era tan antigua como la *República* de Platón, «hasta comienzos de este siglo, la mayor parte de su labor estuvo dominada por una idea que impedía radicalmente la creación de la sociología... casi todos esos teóricos veían la sociedad como una creación humana, un producto del arte y la reflexión... en esta concepción, una nación no es un producto natural, como los organismos o las plantas, que crece y se desarrolla por alguna necesidad natural». Con Augusto Comte, decía Durkheim, la sociología surge y se centra en la idea de que «las sociedades, como toda otra cosa, están sujetas a leyes» y constituyen «un ámbito natural de la observación» [7]. Marx y Comte, pues, son miembros del mismo contingente naturalista.

La concepción de la sociedad como una entidad que se desarrolla naturalmente tiene dos facetas: una, liberadora y crítica; la otra, conservadora y deshumanizante. En la primera, considerar las sociedades como sistemas naturales es una crítica tácita de la autoridad que socava las concepciones irracionales relativas a la importancia de la dirección política y sus egoístas pretensiones a

[7] Emile Durkheim, *On Institutional Analysis,* ed. a cargo de Mark Traugott, Chicago, University of Chicago Press, 1978, pp. 44, 47 y 50.



gozar de privilegios especiales. Concebir la sociedad como un sistema natural niega la aureola de potencia de que comúnmente gusta rodearse la dirección política; disipa la mística de la autoridad y dice, en efecto, que los resultados no dependen tanto de ellos como pretenden, sino de fuerzas sobre las cuales ni siquiera ellos tienen control alguno. En esta concepción, los líderes sólo pueden ser legitimados como *mediadores* abiertos a, y que transmiten, los requisitos de los procesos naturales. En la segunda implicación (conservadora y deshumanizadora) de la concepción de la sociedad como sistema natural, en cambio, las personas comunes pueden llegar a ser contempladas como meros objetos —«como organismos o plantas»— moldeados por fuerzas naturales, no como sujetos capaces de influir en sus propias vidas. Si hasta los líderes y los «grandes hombres» son, en tal concepción, simplemente «comadronas», entonces es probable que las personas ordinarias sean juzgadas aún más pasivas e impotentes para influir en su mundo social.

Pero en este punto, el estructuralismo del marxismo y el de la sociología académica *divergen.* Para la sociología académica normal, la autonomía de los grupos con respecto al control por sus miembros —el hecho de que los grupos desarrollan requisitos y una dirección propia independientes de la voluntad de los miembros del grupo— es aceptada como una condición *normal.* Pero, en contraste con la sociología académica, el marxismo consideró esta misma situación como *a*normal, como una alienación patológica, como la razón misma para derrocar el capitalismo y reemplazarlo por el socialismo: es decir, por la producción de una «libre asociación de productores y bajo su control consciente y deliberado» [8].

El *interés* fundamental (o valor básico) sobre el que reposa el estructuralismo de Marx es el trastocamiento revolucionario del presente *porque* transforma a las personas en objetos pasivos, en lugar de tratarlos como sujetos autónomos. Así, el estructuralismo de Marx subraya que las personas están dominadas por condiciones impersonales precisamente *porque* lo deplora. Por tanto, es una descripción sociológica hecha desde la perspectiva de una crítica de la sociedad fundada en el valor de la autonomía humana y que aspira a *emancipar* a las personas de las estructuras que dañan la autonomía. El estructuralismo de Marx se basaba en la suposición de que la autonomía humana, de hecho, había sido socavada, y en un juicio *valorativo* que rechazaba esta situación. Para Marx, como defensor de la crítica, el estructuralismo es fetichismo. En tal

[8] *Capital* I, ed. Dent., 1, p. 54.

medida, el suyo no es un antihumanismo, sino un imperialismo humanista que aspira al ilimitado dominio de la especie humana sobre todas las cosas. Es al mismo tiempo sociología estructural y crítica, y, en verdad, una sociología *fundada* en una crítica, donde la descripción y el análisis son guiados por los intereses valorativos específicos en la autonomía humana.

### *Algunos aspectos formales de la estructura*

El concepto de estructura como construcción es, según hemos indicado, un elemento que el marxismo científico comparte con la sociología normal, académica y adherida a lo científico. Esto se hace claramente manifiesto, por ejemplo, en el magnífico ensayo de Robert K. Merton, «Funciones manifiestas y funciones latentes». Merton hace primero un uso sistemático del «contexto estructural» para señalar cómo los resultados sociales son generados y *limitados:* «La interdependencia de los elementos de una estructura social limita la posibilidad efectiva de cambio o alternativas funcionales. El concepto de constricción estructural corresponde, en el campo de la estructura social, al principio de Goldenweiser "de las posibilidades limitadas", en una esfera más amplia» [9].

La función analítica de este concepto de *estructura* es, pues, explicar ciertas pautas citando la inhibición de algunas (no todas) de las alternativas posibles en una situación. Trata la situación como una especie de ecología que afecta al crecimiento de sus habitantes desalentando a ciertas especies. Lo más importante es que la «estructura» explica la supervivencia de algunas alternativas y la eliminación de otras, *no* examinando la interrelación entre las alternativas mismas, y específicamente no examinando la supervivencia de algunas como el resultado de su mutua competencia o lucha directa contra sus adversarias. En el concepto de estructura se omite este conflicto. No es la interrelación de las alternativas ni la lucha *de unas contra otras* lo que se invoca, sino el efecto de algo *exterior* a todas ellas: la estructura es un ambiente externo. Así, el estructuralismo afín al marxismo científico es disonante con el énfasis en la lucha de clases, siendo éste más afín al marxismo crítico.

La noción de estructura también implica un tratamiento de algún elemento como una variable independiente dentro del contexto de un discurso tácito sobre sistemas, donde se sostiene formalmen-

[9] Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structures,* ed. rev., Glencoe, Illinois, Free Press, 1957, pp. 52-53.



te que cada variable es independiente y dependiente al mismo tiempo. Así, la estructura es un modo de distinguir algunos elementos y asignarles una especial potencia causal, por lo que muestra cierta disonancia con el análisis general de sistemas, que enfoca cualquier elemento como causa y efecto.

En el nivel más general, la estructura se refiere a todo ordenamiento duradero de elementos interconectados. Por estar «interconectados», la estructura constituye un sistema. Afirmar que algunas interconexiones «perduran» alude a la persistencia del sistema (de las interconexiones actuantes de los elementos) con relación a aspectos del «ambiente» circundante. Las «estructuras» son ordenamientos estables de elementos considerados desde el punto de vista de su efecto sobre su ambiente; son considerados como productores más que como producidos [10].

Con mayor generalidad, el efecto de cualquier sistema sobre su ambiente es quitar carácter fortuito a ciertos aspectos de él. Dada una estructura, ciertos aspectos del ambiente hasta ahora distribuidos al azar son diferenciados de maneras pautadas; son «distinguidos». Una estructura física, por ejemplo, un tamizador de harina, toma un montón hasta ahora indiferenciado de harina y reduce su contenido de azar; lo diferencia con respecto al tamaño, permitiendo pasar partículas de harina menores que determinado tamaño y reteniendo las mayores, creando de este modo dos montones diferentes de harina donde antes sólo había uno. Así, la reducción del azar producida por una estructura sólo ocurre con respecto a cierto criterio limitado; en este caso, el tamaño; el color de las partículas y otros atributos siguen distribuidos al azar.

De tal modo, se trata a una estructura como si fuese relativamente inmutable, como una roca de un río que desvía el flujo del agua en diferentes direcciones. Las estructuras *sociales* están condenadas a operar de modos esencialmente similares, reduciendo el azar en las personas de manera impersonal; por ejemplo, en términos de atributos tales como riqueza, poder, prestigio, color de la piel, etc. Dada una estructura capitalista, algunos se verán constreñidos a vender su fuerza de trabajo por un salario; quienes poseen los medios de producción controlarán el proceso de la producción; y, según Marx, la riqueza se acumulará en un polo, mientras la pobreza y la miseria se acumularán en el otro, y las unidades de producción se harán continuamente mayores y más centralizadas.

[10] Así, es revelador que las referencias a la «estructura social» en Merton aludan más a su papel de «generadora de conducta» que a cualquier otra subcategoría. *Ibid.*, p. 644.

Pero las estructuras no están dadas ontológicamente; las cosas no son «estructuras» sencillamente porque la realidad ha dictado que lo sean. Tratar las cosas como productoras y no como producidas no es algo inherente a *ellas;* es una percepción selectiva que expresa el interés y la decisión del perceptor, no la naturaleza intrínseca de la estructura. Así, las estructuras son constituidas por el interés y las perspectivas de acuerdo con los que se las contempla, no menos que por las «cosas en sí». No es que las estructuras y las no-estructuras se refieran a *cosas* diferentes concretas. La des-centralización estructuralista del mundo está siempre fundada en intereses centrados en un sujeto selector.

## *La coacción como precio que puede pagarse*

La noción normal de estructura, pese a todo examen, considera que un determinado ordenamiento de partes produce sus efectos de ciertos modos específicos: a saber, mediante los efectos coactivos de sus «propiedades». Se imputa a las estructuras la producción de efectos por la mediación de las propiedades que se les atribuyen y se juzgan inherentes a ellas. En la concepción de la estructura que sostienen los marxistas científicos, una «coacción» está en el constrictor; *ella* tiene cierta «necesidad»; el objeto constreñido no puede escapar a ella, precisamente porque el constrictor no depende en modo alguno de *él.* Esta concepción objetivista es el concepto cotidiano de «coacción» por el que el marxismo científico tiene una afinidad electiva.

Pero desde el punto de vista del marxismo crítico, los efectos de una propiedad constrictora dependen siempre en parte de su interacción con el objeto «constreñido», y el resultado varía según la ideología, la cultura y la definición de la situación de éste. Aquí, la coacción se refiere al *precio* de producir un resultado, precios que son potencialmente *variables* en diferentes circunstancias. La noción de estructura defendida por el marxismo científico opera también con un supuesto no examinado y de sentido común de personas «normales» que, dada cierta estructura, son «incapaces» de hacer, realizar o producir algo. (Como señalamos antes, desde el punto de vista del marxismo científico, se supone que, sin un capitalismo desarrollado y maduro, y sin fuerzas productivas avanzadas, no puede producirse el socialismo.) Desde el punto de vista más voluntarista del marxismo crítico, en cambio, la «coacción» se refiere a los *precios* variables de seguir cierta línea de acción, no a su imposibilidad intrínseca. Lo «imposible», desde tal punto de vista,



es el caso límite de una meta que no puede ser alcanzada, cualquiera que sea el precio que se pague por ello.

Contemplar ciertas condiciones como «constricciones» equivale a tratarlas como «dadas», o como inalterables. Pero considerar que ciertas condiciones implican *precios* de la acción es tratar las condiciones como susceptibles de ser superadas con suficiente lucha, sacrificio o esfuerzo, no como naturalmente dadas. Los mismos sucesos pueden ser tratados desde ambos puntos de vista; los sucesos mismos no imponen el punto de vista. Desde la perspectiva del marxismo crítico, muchas circunstancias definidas como «condiciones» inalterables de la acción pueden, en realidad, ser alteradas, siempre que quienes lo deseen dediquen a ello el suficiente *esfuerzo.* A veces, en ciertos momentos, es posible que las condiciones sean inalterables, pero bastante a menudo, afirma el marxista crítico, son inmutables sólo porque lás personas *las definen como naturalmente dadas,* no piensan en cambiarlas, no quieren cambiarlas aunque puedan, o no desean invertir el tiempo, los recursos y la energía que ello requeriría. La pusilanimidad de las personas y la inflexibilidad de las estructuras son simplemente caras diferentes de una misma moneda.

La «inalterabilidad» de las pautas es siempre *en parte* una función de las *adhesiones* de las personas, y no *sólo* del carácter intrínseco de las condiciones estructurales mismas. Si las personas son partidarias de mantener un estilo de vida que necesitaría ser cambiado, o de escatimar los recursos que se necesitarían para alcanzar un objetivo, o si prefieren gastarlos en alguna otra cosa, entonces la «condición» estructural persiste tanto a causa de esas *adhesiones* como a causa de propiedades inherentes a la estructura. Las «condiciones» son sencillamente modos de definir las circunstancias de manera naturalista, como si las acciones y adhesiones de las personas no importasen, y como si las condiciones existiesen aparte de las adhesiones.

Desde el punto de mira de un marxismo crítico, no es que diferentes estructuras no contribuyan de modo diferente a la modelación de los resultados, *sino sólo que nunca lo hacen aisladamente y aparte de las acciones o ideas de las personas que desean pagar el precio de cambiar su mundo.* Desde esta perspectiva, las estructuras y sus constricciones son opciones que fueron hechas antaño, pero que ahora las personas toman como dadas, y en las que, por tanto, persisten. Para los marxistas críticos, las «estructuras» son producidas por *la alienación de las personas con respecto a sus propias acciones y adhesiones,* y la historia no la hacen

las estructuras sociales, sino grupos de personas que —no teniendo «nada que perder excepto sus cadenas»— están dispuestas a pagar el precio necesario. Desde el punto de vista de un marxismo científico, en cambio, los actores reales son las estructuras, y las personas son los objetos sobre (o mediante) los cuales actúan. Aquí, estructura es *Geist*. El estructuralismo de un marxismo científico presupone que las personas no son, en un grado importante, diferentes de otros objetos; y, por ende, es antihumanista.

### *Diferentes sistemas de explicación*

No se trata, pues, de que los marxistas críticos no vean las estructuras, o que los marxistas científicos no comprendan que los resultados históricos diferirán según los sacrificios que las personas están dispuestas a hacer o los precios que quieran pagar. Más bien, usan diferentes «sistemas de explicación». Las diferencias entre ellos se relacionan con sus diferentes adhesiones e intereses valorativos —los valores y los intereses, que no se abandonan a la ligera, son constitutivos de las adhesiones—, y éstos, con el tiempo, generan diferentes condiciones estructurales.

El sistema de explicación del marxismo crítico procede afirmando que la estructura es constante, mientras que varían (haciéndolas problemáticas) las adhesiones, la voluntad o la energía de personas fieles a un objetivo. Los marxistas científicos hacen lo opuesto: hacen variar las condiciones estructurales (lo que exige que se las haga problemáticas a *ellas*), mientras que tácitamente dan por sentadas las adhesiones. Los marxistas críticos desean saber (y mostrar) en qué medida los resultados históricos diferirán cuando varían las adhesiones de las personas; los marxistas científicos desean saber (y mostrar) cómo diferirán los resultados si hay variaciones en las estructuras dentro de las cuales se sitúa la acción.

Por debajo de sus sistemas de explicación, los dos marxismos difieren en otro plano. En este nivel más profundo, las diferencias dependen de diferencias valorativas, particularmente del valor y la potencia atribuidos a las *personas* «normales». El marxismo científico quiere eliminar a las personas, a lo personal, a la personalidad y otros atributos de las personas (por ejemplo, las «ideas») de su esquema de explicación, considerándolos como cosas que deben ser explicadas, como variables dependientes o mediadoras, no como cosas con las cuales explicar otras. El marxismo científico, como veremos en el próximo capítulo, se identifica manifiestamente con la ciencia del siglo XIX, muy particularmente con el darwinismo evolucionista. El marxismo crítico, en cambio, se funda en un «humanismo» más antiguo, precisamente porque desea utilizar los atributos de la persona (o «sujeto») como centro de poder que explique los sucesos, distinguiendo sistemáticamente las personas de todas las otras «cosas». (Sin embargo, no sería correcto decir que el humanismo del marxismo crítico sólo refleja vínculos subterráneos con el cristianismo. Más bien, lo que ocurrió fue que la «ley natural» del cristianismo y su «libre arbitrio» se escindieron: el primero se fundió con el paradigma científico uniformador de las regularidades impersonales y fue asimilado en el marxismo científico; el segundo, el «libre arbitrio», se convirtió en parte del fundamento tácito del marxismo crítico.)



Como diferentes sistemas de explicación, el marxismo científico y el crítico también implican sistemas de acción diferentes, esto es, diferentes sistemas de mando, terapéuticos, de ingeniería o políticos. Cada uno busca su punto de apoyo en diferente sitio. Para cambiar el mundo, el marxismo crítico destaca cómo el cambio depende de cambios en y de las personas: en su conciencia, sus ideologías, sus teorías, sus valores, su conocimiento y sus energías. Así, el marxismo crítico se vincula estrechamente con (lo que el marxismo científico denigra como) el «socialismo utópico». A la inversa, el marxismo científico considera que los verdaderos actores son las estructuras sociales, y contempla a las personas como los «soportes» que sostienen las estructuras, o como «actores» que desempeñan roles constreñidos que ellos no escriben. Desde este punto de mira, la táctica política apropiada es cambiar las estructuras en que las personas actúan sin reclamar (o apelar a) la buena voluntad o la comprensión razonada de las personas. En suma, el marxismo científico se funda en una extensión de la ciencia del siglo XIX a la conducta humana, lo cual implica que ésta debe ser juzgada como una *cosa* en el mismo plano que cualquier otra cosa que estudia la ciencia; el marxismo crítico, en cambio, se funda en una concepción en la que se subraya que el cambio exige un *cambio interior en la persona,* junto con otras cosas, y, por ende, se basa tácitamente en cierta concepción «espiritual» de las personas.

Debe también entenderse que el método de explicación estructural del marxismo científico surge de su oposición a otros dos movimientos ideológicos: 1. El liberalismo como ideología históricamente reciente de la burguesía, y 2. La exaltación del agente

en la conciencia masiva de la vida cotidiana en la sociedad cristiana. Desde esta perspectiva, el estructuralismo del marxismo sólo puede ser apreciado efectivamente en el contexto de las tradiciones teóricas y la cultura cotidiana a las que se opone.

El cristianismo y la economía política liberal describieron a los hombres como «libres de elegir»; el primero, a causa del «libre arbitrio» otorgado por la Divinidad; el segundo, porque el mercado les proporciona opciones libres. El liberalismo sostenía que el sistema de mercado permite a los hombres tomar decisiones racionales, libres de coerción. Aquí, lo que se afirma es que tanto el liberalismo como el marxismo son, *en parte,* «sistemas de explicación social», conjuntos de reglas en parte tácitas y en parte explícitas para explicar la conducta humana. El sistema liberal explica los resultados a partir de los rasgos internos de las personas; pero el modelo estructural se niega a considerar a los individuos aisladamente o a comprenderlos por sus características internas. El estructuralismo de Marx implica una des-atomización (o recontextualización) en la que se ve a las personas como relacionadas entre sí en ordenamientos que existen antes de sus acciones y que las limitan. Se considera que esta estructura explica la conducta de las personas, se sostiene que lo que les sucede depende menos de sus entrañas que de su *ubicación* en el ordenamiento existente. El modelo liberal explica la conducta imputando intenciones y motivos; el modelo estructural la explica situando a las personas en regiones sociales que las constriñen con independencia de lo que puedan querer.

Así, el sistema de explicación del liberalismo se centró en los motivos, las evaluaciones y el conocimiento de las personas, a quienes vio como la fuente de las acciones y los sucesos; es decir, como autores. El marxismo, en cambio, replicó que los liberales operaban con una noción muy *limitada* de coerción, de la coerción originada en las personas y su acción intencional. El marxismo, ciertamente, reconoce que las personas pueden ser fuentes de coerción, pero su impulso polémico estuvo dirigido contra las omisiones implicadas por el liberalismo, y planteó la *variedad* de otras coerciones *no deliberadas* a las que están sujetas las personas; en resumen, enfocó teóricamente la coerción de la *estructura.* De forma similar, el marxismo comprende las estructuras sociales haciendo referencia y *recuperando* las coerciones no intencionales, pero pautadas, ignoradas sistemáticamente en el sistema de explicación liberal.

Harold Draper ha puesto de relieve el punto aquí importante con singular claridad:



> Marx se preocupó más de una vez de señalar que el curso del desarrollo social estuvo acompañado históricamente por un cambio en las formas de coerción... «la totalidad del proceso aparece como una interconexión objetiva que surge directamente de la naturaleza; ...surge de la interacción de los individuos conscientes, pero no reside en su conciencia... Sus colisiones mutuas producen una fuerza *extraña* que está por encima de ellos... Bajo el capital, la asociación de los trabajadores no es impuesta por la fuerza física directa, por el trabajo forzado, el trabajo de *corvée,* el trabajo esclavizado; es impuesta por el hecho de que las condiciones de la producción son la propiedad de otro»[11].

## *El estructuralismo como crítica del liberalismo*

La estructura, pues, corresponde a esa impersonal «fuerza de las circunstancias» que modela los sucesos y las acciones humanas, en contraste con la fuerza y la violencia infligida conscientemente sobre las personas por otros. Opera mediante las constricciones impersonales del precio, el salario y los sistemas de propiedad, la use o no intencionadamente alguien. *El estructuralismo, pues, es una crítica del concepto liberal de «mercado libre» y, con mayor generalidad, del sistema de explicación liberal que se centraba en las acciones e intenciones de las personas.* Afirma que no es la persona lo que cuenta, sino el «sistema».

El sistema de explicación liberal fue también un sistema de dominio, pues decía que, si se desea que las personas hagan algo determinado, entonces pueden ser instadas a hacerlo mostrándoles que corresponde a su interés hacerlo; es decir, si se las persuade mediante incentivos materiales o la retórica, las personas harán lo que deseamos. Las respuestas a tal persuasión son contempladas como actos libres. Marx, en cambio, replica que, pese a la ausencia de la fuerza o la violencia deliberadas, puede existir coerción. Someterse o responder a una apelación cuando no hay que pagar ningún precio por la negativa, o cuando la apelación no está respaldada por la fuerza, es una cosa; pero una cosa muy diferente es rechazar un incentivo ofrecido cuando se sabe que la alternativa es la privación o el hambre. Por tanto, buena parte de la persuasión es «persuasión *coercitiva*». Todo sistema de propiedad es una estructura que produce una asignación pautada de diferentes ventajas y costos para las diferentes clases, que refuerza acumulativa-

[11] Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution, Part I: The State and Bureaucracy,* Nueva York, Monthly Review Press, 1977, vol. 1, pp. 241-242. Las citas de Marx son de *Grundrisse: Der Kritik der politischen Ökonomie,* 2.ª ed., Berlín, Dietz Verlag, 1953, pp. 111 y 484.

mente la posición de los beneficiados y debilita la de los desamparados.

Aunque Marx nunca la elaboró teóricamente con alguna reflexividad, la idea de estructura es fundamental para el marxismo científico y constituye una de sus contribuciones teóricas más importantes. La noción de estructura permite a Marx aclarar y recuperar ciertos aspectos de la causación social que el liberalismo había oscurecido. Como cualquier contribución, su valor sólo puede ser juzgado dentro de cierta tradición del discurso. Esta contribución debe ser comparada con un sistema de explicación liberal que no llegó a comprender que la coerción puede no implicar necesariamente la comisión de un acto, o un acto de fuerza y violencia, y que sus resultados pueden no ser intencionales o siquiera reconocidos. Los liberales cristianos dieron excesivo relieve a la medida en que lo que les sucede a las personas es el resultado de sus propias intenciones o de las de otros. Tendían a desvincular la persuasión y la racionalidad de otros aspectos de la situación social, sin observar nunca que, con independencia de los argumentos aducidos, algunos aspectos de la situación alientan la conformidad. Para Marx, el obrero acepta su salario porque se ve constreñido a hacerlo, no porque esté persuadido de que es un precio justo para su trabajo. La ausencia de alternativas para los obreros puede no ser entendida por los empleadores; sin embargo, ella estructura sus relaciones. La estructura, pues, con respecto al discurso liberal, constituye todos esos modos, diferentes de la fuerza deliberada o la apelación racional al propio interés, de condicionar resultados. La estructura se centra en las constricciones «ciegas», los ordenamientos institucionales no violentos y no racionales, tratados comúnmente como naturales o que se dan por sentados, y que quitan carácter fortuito a costos y beneficios, asignándolos sistemática, diferencial y acumulativamente a las diferentes clases, con lo cual crean jerarquías estratificadas.

Ahora bien: si bien la idea de Marx sobre la estructura constituye un avance sustancial respecto al sisteam liberal de explicación social, también impone su propio precio, pues tiende a un fetichismo generalizado. «Fetichiza» precisamente en el sentido marxista de quitar a las personas de la escena social, cuando, de hecho, las estructuras sólo son personas que *hacen* la estructura. En la situación en la que se describe al obrero como constreñido a aceptar salarios, no es precisamente el hambre o la amenaza de ella lo que lo constriñe. El obrero que rechaza un salario que se le ofrece sólo es amenazado por el hambre si no hay medidas de bienestar social o seguro de empleo en su comunidad; esto, a su vez, depende en parte de lo que él y otros han conseguido mediante sus esfuerzos políticos. Depende también de la solidaridad de los otros obreros y de si están dispuestos a sustituirlo o a respaldarlo en caso de que rechace el salario ofrecido. Depende también de lo que su propia familia esté dispuesta a sufrir.



Las constricciones del sistema salarial, pues, son las acciones colectivas de un gran número de personas, que dan o niegan sus esfuerzos colaboradores, y de este modo apoyan o anulan la amenaza que hay «en» la estructura salarial. La estructura, pues, es gente que hace o no hace cosas. Las «situaciones» sociales no son regiones *en* las que las personas actúan; *son* las acciones repetidas y colectivas de personas. Ellas, en verdad, imponen costos y beneficios a los actores, por lo cual los «estructuran». Pero la constricción resultante *no* está meramente «en» las acciones con que las personas se enfrentan, sino que depende de la relación entre la situación y los que interactúan con ella. Parcial, pero inevitablemente, los costos estructurales dependen de *cómo se defina la situación*. Por falsa o incorrecta que sea la «definición de una situación», como han señalado Antonio Gramsci y E. I. Thomas, ella es real, y sus consecuencias varían con su carácter. En este sentido, «una situación definida como real es real en sus consecuencias». Los costos que modelan las acciones, pues, no se imponen mecánicamente, aparte de la comprensión y las intenciones humanas.

Si bien el estructuralismo de Marx debe ser entendido como una crítica del liberalismo, obviamente el estructuralismo no se limita a Marx, y tiene otras raíces. Una de ellas es la naturaleza misma del lenguaje, con sus distinciones entre sujetos que realizan la acción y objetos sobre los que éstos actúan. Jerome Bruner habla de «la presencia en *todo* lenguaje de categorías de agente, acción, objeto de la acción, receptor de la acción, ubicación, posesión, etcétera»[12]. En la medida en que el lenguaje presupone que algunos seres son intrínsecamente agentes activos y otros intrínsecamente objetos sobre los cuales se actúa, brinda una base cultural para la noción de estructura. Que ciertos tipos de cosas, principalmente personas, sean considerados intrínsecamente como origen de acciones y fuente de efectos, es la sabiduría de sentido común de algunos lenguajes ordinarios; la *estructura,* en cambio, es el motor inmóvil secularizado, no providencial, *pero* impersonal. Así, en la estructura hay un elemento *liberador adicional*: se opone a la jerarquía espiritual tradicional de la mente *sobre* el cuerpo; el

[12] Peter Collett, rec., *Social Rules and Social Behavior,* Totowa, N. J., Rowman and Littlefield, 1977, p. 92.

elemento determinador de la estructura no es una forma de gobierno «mental» que controla al cuerpo desde fuera, sino una propiedad del «cuerpo» mismo. Así, el estructuralismo es intrínsecamente una crítica del idealismo, y el «materialismo» sólo es la explicación de esa crítica. La estructura, en suma, es la secularización del panteísmo. Sin embargo sigue reflejando su fundamento lingüístico, en la medida en que supone que algunas cosas son intrínsecamente productoras, mientras otras son intrínsecamente producidas, sin preguntar cómo es producida y reproducida la misma estructura. Todo el concepto de estructura está modelado y, por ende, basado en el tipo de influencias y potencias de un solo sentido imputadas lingüísticamente a las personas. El paradigma lingüístico inserto en la noción de estructura se resiste a asimilar la plena reciprocidad de una concepción *sistemática* más radical, en la que cada cosa es productora *y* producida, pues en el lenguaje el sujeto no es ni puede ser el objeto.

La noción de estructura es también una noción contextualizadora, pues dice que las acciones de las personas son constreñidas por su *ubicación* en una situación. Así, en su contextualización, la estructura apunta hacia una análisis *holista* que se centra en los modos como los resultados dependen de su ubicación dentro de una totalidad mayor, de un lado, y de los modos en que esas ubicaciones están conectadas entre sí y con otras cosas, del otro. El análisis estructural involucra siempre la exhibición de la interconexión de los elementos constituyentes que son ubicados por la especificación de sus interconexiones. «Estructura», pues, es una metáfora *espacial* tácita; o, como ha señalado Louis Althusser, infraestructura y superestructura son, en Marx, metáforas *topográficas*. Las estructuras tácitamente asemejan la acción social a edificios o construcciones, pues la tratan como un «ambiente» y, por consiguiente, contemplan la acción como algo susceptible de ser *hecho* de una vez por todas; como un producto separable del proceso de la acción que lo produjo, más que como una *ejecución en marcha y continua,* la cual, como una ejecución musical, cesa cuando se detienen las acciones y hechos que la constituyen. De este modo, la estructura funde el hacer y la obra.

Si la estructura es un sistema recontextualizador de explicación, la circunferencia del contexto que abarca es limitada; el contexto en el que recontextualiza los sucesos es arbitrariamente restringido hasta *excluir* sistemáticamente los modos en que la comprensión de las personas y sus definiciones de la situación son parte del contexto otorgador de significado y modelador de la acción. Se contempla a las estructuras, por tanto, como *productoras*



de significados, no como *incorporándolos*, y como si no variasen en sus efectos con tales significados incorporados. La «estructura» del marxismo científico es, por consiguiente, una recontextualización abortiva e incompleta.

La idea de que las personas son afectadas por sus posiciones en las estructuras sociales no implica por sí misma una regla que establezca la cantidad de poder que las estructuras ejercen sobre las acciones de las personas. Puede ser una influencia variable, que vaya desde un control muy rígido hasta un límite borroso dentro del cual haya cabida para una considerable variabilidad. Una posición (o rol) social no es necesariamente un destino impuesto a las personas, ni éstas deben ser consideradas necesariamente (según hace Althusser) como meros vehículos de roles sociales. Un rol es una cosa, y el *desempeño* de un rol, otra muy diferente, pues, obviamente, todas las personas no desempeñan el mismo rol de igual modo. En verdad, no hay ningún sistema conocido de roles o una estructura social que sea impermeable a la subversión y la rebelión. El siglo XIX ha sido un siglo de revoluciones, algunas con éxito y otras no, contra sistemas sociales e imperialismos brutales. Así es como debe interpretarse a Mao cuando sostiene que el «imperialismo es un tigre de papel»: no hay ninguna estructura social, por brutal, insensible, viciosa y poderosa que sea, que pueda refrenar por siempre a un pueblo en su resistencia. En circunstancias especiales, las estructuras establecidas pueden ser destruidas o derrocadas; y aun en circunstancias ordinarias, cotidianas, éstas permiten considerable variación en la conducta y en los sucesos a los que «constriñen».

## *La estructura y la persona «normal»*

Las estructuras no eliminan la variabilidad en las acciones de quienes desempeñan roles en ellas, porque los «requisitos» de los roles deben ser *interpretados siempre* a la luz de la comprensión tácita, de fondo y de sentido común, de los que desempeñan tales roles. También hay siempre una considerable variabilidad en cómo se aplica esa comprensión, porque hay variabilidad en los «intereses» y la historia pasada de las personas que la aplican. Cuando se definen las estructuras como constriñiendo victoriosamente a las personas, hay, como indicamos antes, un supuesto tácito de sentido común sobre las personas «normales». Se presupone que la «mayoría de las personas» de cierta variabilidad (generalmente no especificada) capitularán normalmente ante las «presiones» de

la estructura; es decir, no estarán dispuestas a pagar el precio de resistirse a ellas. En condiciones normales de sentido común no especificadas, los individuos normales hacen lo que les dicen que hagan quienes tienen fusiles. Normalmente, *pero no siempre,* porque las personas varían en sus concepciones acerca de quiénes son y lo que están dispuestas a tolerar. Hasta las personas normalmente conformistas, sumisas y pasivas tienen límites que pueden ser sobrepasados, y no se someterán a ciertas situaciones. *Hay* motines, revoluciones, asaltos, huelgas, disturbios, levantamientos, sabotajes, bombas; es decir, resistencia. El análisis estructural que no hace problemática la idea de lo normal con que opera tácitamente, pues, se ve tomado por sorpresa, por lo común, cuando se producen cambios bruscos. Olvida que siempre hay condiciones en las que algunos *no* se comportarán «normalmente» y optarán por la lucha en vez de doblegarse ante las presiones.

¿Cuán compatible, pues, puede ser el estructuralismo con la revolución? Una teoría revolucionaria como el marxismo, en verdad, queda atrapada en contradicciones internas cuando se interpreta a sí misma como un marxismo científico y opta por un análisis estructural. Aquí, de nuevo y desde una perspectiva más profunda, observamos la contradicción fundamental que hay dentro mismo del marxismo, y alrededor de la cual se diferencian sus divergentes polaridades de marxismo crítico y marxismo científico.

El marxismo crítico rechaza el aforismo —que engendra pasividad— del marxismo científico según el cual la «libertad es el reconocimiento de la necesidad», y sostiene, en cambio, que *la libertad es la voluntad de pagar el precio para realizar los propios valores,* en la medida en que ellos *son,* en verdad, los propios valores; es decir, en la medida en que nuestros valores sean examinados críticamente, y no el resultado de una programación mecánica externa o de obsesiones y compulsiones internas. *Las personas son libres, pues, en la medida en que luchan por lo que es de ellas y pueden rechazar de su yo lo que no es de ellas.*

La capacidad de soportar y luchar en desventaja (es decir, contra las estructuras) es, a fin de cuentas, el significado del «heroísmo»; la capacidad de absorber castigo es el poder del débil. Un grupo dominante que dispone rutinariamente del poder, pero que pierde la voluntad de combatir, puede ser derrotado por un grupo dominado y esclavizado sin poder institucional, si éste tiene suficiente resistencia para soportar el castigo y hacer sacrificios; éstos son el sustituto de los esclavos para el poder del grupo dominante. Es esta capacidad, y sólo ésta, la que permite a un grupo de esclavos desempeñar un papel histórico. Cuando el grupo domi-



nante pierde su disposición para la lucha, entonces los días en que puede desempeñar un papel histórico están contados, por mucho que le favorezca la estructura. La paradoja de todo grupo dominante es ésta: como grupo dominante, por supuesto, ha estructurado la situación en su beneficio, por lo cual, con el tiempo, llega a confiar en esta estructura más que en sus propias cualidades personales, que con el tiempo se deterioran, dejando a los amos vulnerables ante esclavos estructuralmente débiles, pero más vigorosos.

Pero hay también una interacción necesaria entre la disposición del grupo de esclavos a pagar un precio y el monto del precio involucrado. Habrá límites, aunque éstos varíen, en la cuenta que las personas «normales» estén dispuestas a pagar. Si no hay ningún resultado que sea inevitable a causa del modo en que está estructurada una situación, cuanto mayor sea el precio impuesto por una estructura a quienes la resisten, tanto más precaria y de corta vida será su voluntad de resistir. A igualdad de ideología y conciencia, el aumento de los castigos y del precio disuadirá de resistir. En *parte,* la voluntad de resistir es una función del precio de la resistencia que se experimenta y prevé. En una situación que es o se cree abrumadora, la voluntad flaqueará; enfrentada con una situación definida como abordable, la voluntad puede hacer grandes esfuerzos. Pero está claro que las situaciones serán abrumadoras o abordables, no en sí mismas, sino en alguna relación con las energías y compromisos acuciados por las ideologías. Las ideologías y la conciencia nunca se mantienen «en igualdad» —en especial para los marxistas críticos.

En la sociedad humana no hay ninguna ley inevitable ni ninguna estructura que dé automáticamente a algo la existencia; tampoco hay ninguna libertad voluntarista que asegure el éxito a los esfuerzos heroicos. Es mejor suponer que hay límites a lo que se puede lograr en toda situación. Pero ellos no dependen sólo de lo que hay «en» esa situación, sino que varían también según cómo la definan las personas y lo que aporten a ella. La indeterminación de esta condición es aguda. Realmente no *sabemos* ni podemos saber cuán limitada es una estructura o cuán fuerte la voluntad de superarla sin enfrentar a una con otra. Hay aquí una indeterminación irreductible. No hay modo de conocer la fuerza de la voluntad y de la estructura si no luchan entre sí.

Esto no significa que uno no esté obligado a dedicar el mayor esfuerzo a sondear cada ocasión con el más absoluto rigor antes de lanzarse a la acción. Pues sin tal esfuerzo intelectual, el llamamiento a someter a prueba una situación mediante la acción es un

aventurerismo temerario que juega con las vidas humanas. Lo que significa es que tales intentos de evaluación intelectual previa tienen un grado irreductible (aunque cambiante) de incertidumbre, con el resultado de que a menudo sólo pueden ser juzgados como verdaderos o falsos *después* de que el problema haya sido abordado en la acción. Este es también el sentido en que Hegel tenía razón al sostener que la lechuza de Minerva sólo extiende sus alas cuando cae la oscuridad.

# Capítulo 5
# ORIGENES SOCIALES DE LOS DOS MARXISMOS

El marxismo surgió en un mundo social en el que el sentido de una cultura integrada a la que daba coherencia un cristianismo soberano y unido se estaba deteriorando entre las personas cultas y acomodadas tanto como entre los pobres e incultos. El deterioro aumentó cada vez más entre los hombres cultos con la aparición y difusión del malthusianismo en 1798, que puso en tela de juicio «la benevolencia de Dios y del hombre». «Dios no provee alimento para todas las bocas, sino demasiadas bocas para todos los alimentos.» Así, quedó trastocada la esperanza en una armonía benigna y natural supervisada por Dios. Análogamente, los *Principios de geología* (1830-33) de Charles Lyell ponían en duda «la creencia en la intervención divina en la naturaleza, en la milagrosa intervención catastrófica en el curso de la historia de la vida y la historia de la Tierra». De este modo se proclamó que los milagros y las leyes científicas son incompatibles. Poco después, Robert Chambers pondría de manifiesto que es incoherente aplicar el concepto de leyes naturales uniformes a la historia de la Tierra, pero no a la historia de la vida; toda la naturaleza —inclusive el hombre y la mente—, afirmaba enfáticamente, está gobernada por leyes naturales.

Por ello, Robert Young señala que el debate sobre el evolucionismo sólo fue una extensión de un debate anterior y más amplio; «no fueron meramente informes sobre descubrimientos científicos. Afectaban a los principios del razonamiento, a los supuestos de la ciencia», de lo cual concluían «que los intereses de la ciencia y de

la teología exigían que sus fundamentos fuesen considerados separadamente. Una y otra... sólo podían ser perjudicadas por la mezcla» [1].

### *Ciencia y religión: tensiones y adaptación*

Hubo, pues, una creciente tensión entre la ciencia y la religión, no sólo basada en las diferentes ideas que cada una tenía acerca de partes específicas de la historia, sino también en cuestiones más vastas, entre ellas la imagen resultante del hombre y, quizá en mayor grado, en sus concepciones básicas de la racionalidad y el lugar de ésta en la vida. Esta disonancia entre ciencia y religión afectó a la conciencia de los hombres, cultos e incultos, en los cuales prestó apoyo a formas emergentes de «libre pensamiento», y hasta de ateísmo. Con el surgimiento de la nueva racionalidad de la ciencia, y su énfasis en la autofundamentación de su propio pensamiento, la «hipótesis» de un Ser Supremo se hizo superflua para los científicos. Comenzó la declinación de la creencia en el más allá y la larga «muerte de Dios», por la que la religión establecida dejó de ser el único pilar de la cultura europea.

El monoteísmo de la religión occidental había sido el símbolo de la unidad del mundo —de la sociedad y la naturaleza por igual—, y su iglesia había tendido antaño un puente entre diferentes niveles de existencia afirmando sus orígenes comunes en un Ser Supremo y su continuo gobierno por éste. Pero ahora el Ser Supremo fue promovido a una elevada lejanía de la vida cotidiana; en lugar de considerarla como una presencia continua, la Deidad llegó a ser considerada cada vez más como la creadora de las leyes generales que gobiernan el mundo, el cual, una vez puesto en movimiento, no volvió a sufrir intervenciones de su remoto Autor. Aunque las nuevas ciencias entregaron de buena gana la vida cotidiana a la iglesia [2], a cambio de su aceptación como parte de

[1] Robert M. Young, «The Impact of Darwin on Conventional Thought», en *The Victorian Crisis in Faith*, rec. de Anthony Symondson, Londres, SPCK, 1970, p. 25. He tomado mucho de este excelente estudio en diversos puntos de este párrafo; todas las citas que aparecen en él proceden de Young.

[2] Robert Young ha sostenido que incluso el debate sobre la evolución «produjo un ajuste dentro de una concepción básicamente teísta de la naturaleza, no un rechazo del teísmo». *Ibid.*, p. 27. En este sentido, Young señala que la versión de la evolución de Herbert Spencer nunca admitió que los grandes problemas de la filosofía quedaran resueltos. «Sólo quienes no conocen el alcance y los límites de la ciencia pueden caer en tan grave error», observó Spencer, añadiendo piadosamente: «El misterio último de las cosas sigue siendo tal como era.» *Ibid.*, p. 28.



la sociedad respetable y de la autonomía en su esfera intelectual, la iglesia ante la que se inclinaron no pudo recuperar su posición antaño predominante.

De todos modos, los términos tácitos que la ciencia ofreció a la religión fueron un nuevo ecumenismo de la doble verdad. La verdad de la ciencia y la de la religión coexistirían sin mezclarse, y cada una tendría la supremacía en su propia esfera. Pero si bien la iglesia tendría la supremacía en la vida cotidiana, era claro que las nuevas ciencias no abandonarían el terreno que habían ganado en la cultura superior. Además, las tendencias emergentes hacia la especialización científica separaron las ciencias unas de otras, convirtiendo a cada una de ellas en un ámbito soberano al que no eran admitidos los que careciesen de credenciales especiales. La especialización científica y el desarrollo técnico, pues, contribuyeron a la dispersión cultural. Así, la ciencia no podía revivir la religión como piedra angular de la cultura, aunque se hubiera propuesto hacerlo, ni pudo reintegrarse en la cultura, aunque a menudo se sintió tentada a hacerlo bajo la bandera de un «método» común.

### *El marxismo: la superficie de contacto con la religión y la ciencia*

El marxismo surge, pues, cuando ni la ciencia, ni la religión, ni tampoco ya el remoto Estado podían reintegrar una sociedad y una cultura que se tambaleaban bajo el impacto de la erupción de una nueva gran tecnología y un nuevo y vasto mercado mundial. De tal modo, el marxismo fue arrastrado de manera visible a brindar una nueva unidad cultural para llenar el vacío que las ciencias fragmentadas, la declinante iglesia establecida y el Estado remoto no podían colmar, muy particularmente para las clases trabajadoras empobrecidas y marginales. Aunque visiblemente el marxismo pidió préstamos a la ciencia, menos visiblemente los pidió también a la religión, a la par que planeaba un nuevo fortalecimiento del Estado, para realizar el esfuerzo de reunificación cultural al que había sido lanzado.

En parte, pues, está claro que el surgimiento del marxismo «científico» fue sencillamente parte del desarrollo de la ciencia, y sobre todo de la cultura de la ciencia, y muy especialmente de la gradual extensión de la ciencia y las leyes científicas al estudio de la humanidad que, como habían sostenido Chambres en Inglaterra y Comte en Francia, estaba implícito en la geología uniformista de Lyell. En verdad, como hemos visto, el mismo Marx reconoció de

plano que su obra era afín a este desarrollo, y en particular al *Origen de las especies* de Darwin.

Si bien subraya que el desarrollo del evolucionismo se acomodó en gran medida a un esquema teísta, Robert Young también muestra que «cuando los partidarios de una concepción evolucionista invadían el dominio del teísmo, ofrecían una visión alternativa del hombre y la sociedad que era tan optimista y utópica en su creencia en el progreso como las ideas sobre la vida posterior a la muerte defendidas por los más evangélicos y anticientíficos creyentes en el sentido literal de las Escrituras». Young concluye que, «al prometer un progreso social inevitable», el marxismo fue simplemente uno de los más sorprendentes ejemplos de filosofía mundana victoriana y optimista[3].

En efecto, la *cultura* de la ciencia se había incorporado la estructura de sentimientos optimista del teísmo, ofreciendo tranquilamente el progreso social inevitable como sustituto de la menguante creencia en la vida del alma después de la muerte, buscando así la integración del bien con lo poderoso que la religión cristiana había logrado mediante su noción de Dios. La nueva cultura de la ciencia admitió que lo que ocurre en el mundo no sólo está gobernado por leyes científicas, sino que además era beneficioso y progresivo en sus resultados. En suma, en la medida en que el marxismo encarnó un residuo de la religión, *una* razón de que lo hiciera fue precisamente porque adhirió a la cultura contemporánea de la *ciencia, que también lo hizo,* y porque ciencia y religión no estaban tan radicalmente segregadas como posteriormente pensaron algunos.

### *La religión y la política de la clase obrera*

El marxismo surgió de la relación obstruida entre una élite intelectual, en sumo grado secular e inclinada a la ciencia, y una tosca clase obrera cuyos sentimientos religiosos habían sido intensificados por su inserción en un urbanismo en expansión reciente, desarraigado y generador de ansiedad. El profundo reexamen de Steven Marcus del estudio realizado por Engels sobre la situación de la clase obrera inglesa hace resaltar el impacto desorganizador de la revolución industrial, el desempleo y las depresiones destructores y la «inseguridad» resultante en la clase obrera que, con palabras de Engels, fue «mucho más desmoralizadora que la pobreza»[4]. Marcus

[3] *Ibid.*, p. 31.

[4] Steven Marcus, *Engels, Manchester and the Working Class,* Nueva York, Random House, 1974, p. 202.



también cita la obra *Ciudades victorianas* de Asa Brigg, quien observaba que «la inseguridad estaba en el corazón del sistema industrial y, en consecuencia, urbano».

De modo similar, en el mismo *Manifiesto Comunista* se observaba, como más tarde en *El Capital,* que el nuevo orden capitalista no sólo acarreó pobreza y desempleo, sino también «desgracia» e incertidumbre crecientes: «La constante revolución de la producción, la ininterrumpida alteración de todas las condiciones sociales y la incertidumbre y las agitaciones permanentes distinguen la época burguesa de todas las anteriores.»[5]

Marcus señala el impacto especial de estas condiciones destructivas sobre la conducta religiosa de la clase obrera, y observa «la pérdida en gran escala de la fe religiosa activa en la clase obrera inglesa y la retención, igualmente en gran escala, de cierto tipo de adhesión religiosa, sobre todo en la forma de su incorporación a alguna secta disidente... las condiciones de extrema penuria de la existencia de la clase obrera urbana tendían a perjudicar seriamente la posibilidad de una creencia religiosa sostenida o a estimular tipos de creencia intensos y relativamente aberrantes»[6].

En parte, la fe religiosa de la clase obrera había sido dañada por la visible alianza de la Iglesia Establecida con la clase y el orden dominantes, y por la dura indiferencia de todos hacia la miseria y los terribles sufrimientos de los obreros. «El período comprendido entre 1750 y 1850 es muy peculiar en la historia de la Iglesia Establecida», escribe Alan Smith: «Fue una época en que la Iglesia aceptó una total identificación con la trama social existente; una época del más completo erastianismo y de total sometimiento a los fines del gobierno.»[7] Según un contemporáneo, William Cowper, el Señor del poblado era superior al sacerdote o clérigo de la iglesia: el servicio no comenzaba «hasta que el Señor entraba por la nave lateral hasta el gran banco del presbiterio», y terminaba cuando el Señor se levantaba despertando de su siesta. Al informar sobre el culto público en la Londres metropolitana, el publicista agrícola Arthur Young observaba en 1798 que «brindaba motivo para melancólicas reflexiones el ver casi todo su espacio ocupado por bancos a los que los pobres no tienen acceso... En algunas iglesias hay pocos bancos para sentarse o no hay ninguno, y tampoco bancos

[5] *Communist Manifesto* de Karl Marx y Friedrich Engels, edición inglesa autorizada de 1888, supervisada por Engels y publicada por Charles H. Kerr, Chicago, p. 16.

[6] *Ibid.*, pp. 203-204.

[7] Alan Smith, *The Established Church and Popular Religion, 1750-1850,* Bristol, Longmans, 1971, p. 3.

para arrodillarse. Un forastero pensaría que nuestras iglesias fueron construidas solamente para los ricos, como en efecto lo fueron»[8].

En 1849, E. Miall escribió en su obra *Las iglesias británicas en sus relaciones con el pueblo británico:*

> ...la profesión religiosa y el respeto por los medios públicos para obtener la gracia son mucho más comunes entre, y característicos de, las clases medias que de las clases trabajadoras en Gran Bretaña. La masa de nuestra población fabril está lejos de nuestras instituciones cristianas... generalmente pasan por la flor de la vida, y con demasiada frecuencia llegan a su fin, sin sentirse atraídos ni siquiera momentáneamente, y sin interesarse en el menor grado, por lo que las Iglesias de Cristo hacen en sus respectivas vecindades. Para todos los fines prácticos, las Iglesias son tan poco conocidas, tan poco atendidas y reciben tan escasa confianza por parte de este numeroso grupo que es como si no existieran[9].

Pero si esto se relaciona con el daño para la fe de los obreros y con la ruptura entre ellos y la Iglesia Establecida, el otro aspecto de la situación religiosa de los obreros —una fe de una desesperada intensidad, a menudo— puede verse en la proliferación de sectas disidentes, en la difusión del metodismo y las anhelantes pulsaciones de movimientos milenaristas. En verdad, el impulso milenarista no se limitó a las clases pobres y obreras; todavía en 1832, personas tan respetables y cultas como el director de la escuela de Rugby se hacían eco de él: «Mi impresión de la maldad de los tiempos y de las perspectivas ante las que educo a mis niños son abrumadoramente amargas. Todo el mundo moral y físico parece anunciar exactamente el advenimiento "del gran día del Señor", es decir, un período de temibles castigos, para terminar con el estado de cosas existente, aunque no hay hombre ni ángel que sepa si será para terminar con la existencia de la raza humana.»[10]

Aparecía un profeta tras otro, señala E. P. Thompson. En 1832 hubo la profecía de John Nicols Thom, quien se presentó como el Conde Moisés Rothschild, «Rey de los Judíos». Antes había habido las profecías de la hija de un campesino, Joanna Southcutt, cuyos movimientos tuvieron dos períodos de frenesí, el primero en 1801-1804 y el segundo en 1814. El «desequilibrio emocional de la época se revela», observa Thompson, «no sólo en el entusiasmo de las "Joannas", sino también en la correspondiente violencia de sentimien-

[8] Documento publicado, *ibid.*, p. 101.

[9] John Briggs e Ian Sellers, recs., *Victorian Nonconformity: Documents of Modern History*, Londres, Edward Arnold, 1973, citado en pp. 79-80.

[10] Smith, *Established Church*, p. 106.



tos de las muchedumbres... el fervor apocalíptico [del southcuttismo] era estrechamente afín al fervor del metodismo: llevó a un punto de intensidad histérica el deseo de salvación *personal*. Pero era ciertamente un culto de los pobres»[11], que, según las palabras de Joanna, condenaba a quienes «hacen morir de hambre al pobre en medio de la abundancia».

También los metodistas estaban con los pobres, y eran fuertes en comunidades de la clase obrera: mineros, tejedores, trabajadores fabriles, marineros, alfareros y trabajadores rurales. Al mismo tiempo —y como otras sectas inconformistas —el metodismo se convirtió también en la religión de la burguesía industrial naciente. Como «"religión del corazón" más que del intelecto, los más humildes e incultos podían esperar alcanzar la gracia»[12]. El metodismo proporcionó la disciplina interior buscada en la fuerza de trabajo naciente para superar la ociosidad, el libertinaje y la imprevisión de las que se quejaba constantemente la clase media. Sin embargo, es evidente que el metodismo también enseñó a los obreros cosas que podían serles de gran utilidad, y no eran sólo beneficiosas para la autoridad de los empleadores y de la iglesia. La misma dedicación y disciplina, observa Thompson, «se verá en los hombres que dirigían los sindicatos y los Clubs Hampden, que estudiaban hasta altas horas de la noche y tenían la responsabilidad de dirigir las organizaciones de la clase obrera»[13]. Además, con las puertas abiertas de su capilla, el metodismo ofrecía al pobre y desarraigado «algún género de comunidad que reemplazaba a las viejas costumbres comunitarias que estaban siendo eliminadas»[14]. Desde 1789, fecha en que tenían unos 60.000 adeptos, los metodistas aumentaron a 90.000 en 1795, 107.000 en 1805, 154.000 en 1811 y 237.000 en 1827. Y aunque el wesleyanismo ortodoxo florecía, aparecieron toda clase de sectas disidentes: los «rimbombantes», los «saltadores», los «metodistas de las tiendas de campaña», los «cristianos de la Biblia», los «independientes», etc.

Eric Hobsbawm[15] ha señalodo cierta correspondencia entre los movimientos religiosos y los de carácter político. También Thompson considera que la relación entre movimientos religiosos y movimientos políticos es «íntima», pero oscura y algo complicada. En parte,

[11] E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Nueva York, Pantheon Books, 1963, pp. 385-386.

[12] *Ibid.*, p. 363.

[13] *Ibid.*, p. 380.

[14] *Ibid.*, p. 379.

[15] E. J. Hobsbawm, «Methodism and the Threat of Revolution», *History Today*, 7 (1957).

tanto los movimientos religiosos como los políticos de la época pueden ser contemplados como respuestas diferentes a la misma gran inseguridad y terribles sufrimientos; en alguna medida, fueron respuestas funcionalmente alternativas que los obreros podían dar a su opresiva situación. Pero hay también diferencias que Thompson señala: a saber, que hubo períodos, por ejemplo, en 1819, en que tuvo lugar una gran actividad política, pero escasa eclosión religiosa. Así, los dos movimientos no fueron enteramente paralelos ni totalmente intercambiables. Los movimientos políticos fueron intentos de reformas prácticas, seculares, que podían ser mantenidos en períodos de esperanza y optimismo, mientras que las eclosiones religiosas eran una respuesta al sufrimiento de la vida cotidiana *y* a los fracasos de los intentos políticos prácticos. El quid, pues, es que nunca debemos exagerar la correlación entre los movimientos religiosos y los políticos, ni ignorar su frecuente concurrencia. Si bien tanto los movimientos religiosos como los políticos eran respuestas al mismo sufrimiento, los primeros respondían a veces, además, a los fracasos de la política práctica terrenal.

## *Marxismo y religión*

El marxismo desempeñó ambas funciones: ofrecerse o adherirse a reformas políticas a corto plazo —buscando asideros para el derrocamiento de todo el sistema— y mediante la promesa de una revolución universal a largo plazo, pero inevitable, ofrecer simultáneamente la esperanza de una trascendencia salvacionista del presente. El marxismo también contiene elementos de uniformismo y catastrofismo que, en su significado más amplio, alude sencillamente a cualquier concepción que sostenga que el milenio (o alguna gran transformación social) será anunciado por una abrupta catástrofe. El marxismo era antiuniformista cuando sostenía que la economía política vulgar era ideológica al suponer que las leyes de la economía política capitalista son eternas; al mismo tiempo, sin embargo, el marxismo también sostenía que las leyes históricas de una economía capitalista operan con inevitable necesidad para destruir el sistema. Esto último se acerca a un catastrofismo utópico, pues afirma que el mecanismo para superar el presente y preparar la transición a un mundo futuro muy superior es inherente a las leyes ciegas de la economía capitalista, y éstas, se dice, sin duda la llevarán a la ruina. En la teoría del *Zusammenbruch,* o derrumbe, en el marxismo, o al menos según entendieron el marxismo los marxistas científicos, resuena un catastrofismo milenarista latente. En verdad, Perry Anderson ha sugerido



que «la misma ausencia de una teoría política propiamente dicha en el Marx tardío, así, puede ser relacionada lógicamente con un catastrofismo latente en su teoría económica, que hacía redundante el desarrollo de la primera; ... de este modo, un tácito catastrofismo económico hizo dispensar a los militantes socialistas de la difícil tarea de elaborar una teoría política de las estructuras estatales con las que debían enfrentarse en Occidente»[16].

El marxismo también mostró precisamente esa radical ambigüedad, tan característica del período, entre una fe religiosa menguada y una intensa necesidad de creer, a la cual se refiere Marcus, y tanto más cuanto más se convirtió en marxismo científico. De un lado, el marxismo científico expresa una crítica de la religión desde el punto de vista de una cultura modernizadora de la ciencia y un ateísmo militante. Pero del otro, se constituyó también en una nueva certidumbre de que podría controlar las florecientes inseguridades que engendró la revolución industrial. Contrarrestó la alianza de la clase dominante con la Iglesia mediante su propia alianza con la ciencia de reciente prestigio, cuyas leyes presuntamente férreas garantizaban la realización de sus esperanzas terrenales.

El cristianismo y su iglesia habían concebido el «alma» y brindado tranquilizadoras seguridades de su continuidad en una vida posterior a la muerte, así como crearon una comunidad de creyentes, todo lo cual —alma, vida después de la muerte e iglesia— proporcionaba mecanismos para un sentido significativo de posteridad. Como estas y otras identidades que trascendían a una sola generación —familia, vecindad, parroquia o gremio— sufrieron un severo quebranto, brindaron menos seguridad, o ninguna en absoluto, de un futuro en el que los sufrimientos presentes de los obreros serían significativamente recompensados.

La taberna en la que la clase obrera llegó a pasar buena parte de su tiempo no era de ella, sino de los taberneros, y esto sólo con el permiso de las autoridades. La Iglesia Establecida pertenecía principalmente a la clase dominante, y hasta las Iglesias Metodistas estaban a menudo bajo la hegemonía de los propietarios de fábricas y otros nuevos hombres de negocios. La nueva sobriedad, la educación adulta y los grupos cooperativos tenían escasas perspectivas y continuidad históricas, y estaban bajo la hegemonía de quienes disponían de movilidad social hacia arriba y dejaban a su clase detrás. La nación-Estado naciente se convirtió en una identidad compensadora de las viejas solidaridades en desaparición, pero al principio

[16] Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism,* Londres, New Left Books, 1976, pp. 116-117.

fue mucho más importante y real para la clase media que para las clases trabajadoras.

El marxismo científico fue importante para este proceso. No sólo sirvió como perspectiva frenadora de ansiedades de una redención futura, no menos cierta por ser terrenal, sino que también engendró nuevas identidades corporativas —muy particularmente, el proletariado y el Partido— a las que dio un nuevo *pathos* exaltado (como Sócrates había dado un nuevo *pathos* al «alma»), y a las que se prometió una misión y una continuidad históricas que podían ayudarlas a servir de sustitutas de la extinción de antiguas identidades a lo largo de generaciones, o de la fe religiosa en el alma. La retórica del marxismo científico sobre la certeza científica y su énfasis en la victoria inevitable del socialismo alentó un sentido de posteridad, sirvió como modo de compensar la desintegración de identidades que habían durado generaciones, como sustituto de una fe declinante y contrapeso a una iglesia todavía intacta. La evolución del marxismo hacia un marxismo científico, pues, no expresó solamente las presiones y tentaciones del «economicismo» de la clase obrera, sino también su crisis espiritual y su angustia psíquica bajo el impacto del industrialismo.

Así, el marxismo científico es un «síntoma» clásico, pues es un compromiso de tendencias en conflicto: por una parte, una tendencia a suplantar la vieja religión por la ciencia (que tenía, de todos modos, vínculos subterráneos con el teísmo) y, por la otra, una tendencia a desempeñar funciones similares a las de la religión abandonada. Pero es importante que haya aquí una tensión, porque dificulta al marxismo científico satisfacer totalmente los requisitos especiales de la religión y de la ciencia, aunque al mismo tiempo proporcione casi una síntesis de ambas.

El vínculo entre el marxismo y la religión, por lo tanto, no puede expresarse diciendo sencillamente: «sólo es otra religión». No se trata de que el marxismo no pueda ser considerado como una religión porque niegue la existencia de una Deidad Suprema, ya que su creencia en leyes férreas de la historia converge con ese ser sagrado. El punto más importante no lo constituyen las semejanzas formales entre el marxismo y la religión, sino que la religión y el marxismo, particularmente el marxismo científico, desempeñan *algunas* funciones similares. El marxismo sostenía, y ciertamente así lo entendían sus adeptos del siglo XIX, que el futuro que prometía era una certidumbre, que el socialismo no era sólo una sociedad mucho mejor que el capitalismo, sino también una *necesidad* histórica que no dependía de la voluntad de ninguna clase, y menos aún de su buena voluntad, sino que estaba asegurado por las leyes inexorables



del desarrollo capitalista. Como lo formuló Rosa Luxemburgo: «el secreto [*sic*] de la teoría del valor de Marx... ha de hallarse en el carácter transitorio de la economía capitalista, la *inevi*tabilidad de su colapso que conduce —y éste sólo es otro aspecto del mismo fenómeno— al socialismo» [17].

El quid, pues, no es que la religión sea la «esencia» secreta del marxismo, sino que éste, y especialmente el marxismo científico, fue una respuesta a algunas de las mismas fuerzas que constituyen el fundamento de la religión: a las ansiedades recientemente intensificadas por la destrucción de instituciones y grupos tradicionales, por el industrialismo y el mercado mundial. Su «esencia oculta» no es la religión *per se*, sino algunas de las *funciones* que desempeñaba la religión, su otorgamiento de una certidumbre que aliviaba la ansiedad —la misma certidumbre que el «positivismo» de Comte brindaba a su «religión de la humanidad»—, en parte estableciendo nuevas identidades llenas de *pathos* que iban más allá de la propia generación, y en parte por las garantías que su ciencia ofrecía de una vida futura mejor. El determinismo y el materialismo del marxismo científico sirvieron como sustitutos funcionales de la protección y seguridad que antaño ofrecía a las personas la religión tradicional, mientras que su cooptación de la ciencia funcionó como contrapeso a la alianza de la clase dominante con la Iglesia.

Más particularmente, la definición por el marxismo científico del proletariado como centro del sufrimiento moderno expresa una afinidad electiva con esa parte del cristianismo que es una religión de los humildes y oprimidos, la religión de un dios sufriente, y que encarna la promesa de un fin al sufrimiento. Aquí el marxismo converge con lo que Max Weber llamaba «religiones de salvación», cuyo tema central es la restauración de la unidad humana mediante la hermandad. *El marxismo científico, pues, es un sincretismo que funde la ciencia con la promesa milenarista del cristianismo de eliminar todo sufrimiento e imponer la hermandad. Así, es la gran síntesis moderna de la religión y la ciencia.*

Pero el marxismo hizo esto de un modo especial, con los ojos vendados; produjo su síntesis cultural en la oscuridad. Por ello, el marxismo no es religión ni ciencia según se las entiende comúnmente, sino un nuevo híbrido con una especial arqueología interna: bajo su adhesión manifiesta a la ciencia, tenía un vínculo latente con la religión. Lo que hizo el marxismo fue separar la superestructura patentemente teológica de la religión de la preocupación reli-

---

[17] Rosa Luxemburgo, *Reform or Revolution*, Nueva York, Three Arrows Press, 1932, p. 34. Las bastardillas son mías.

giosa por el sufrimiento. Al vincularse con el sufrimiento, el marxismo tomó contacto con, y recurrió a, la principal fuente de poder de la religión, disponiendo de ella para su propio desarrollo. Es precisamente a causa del vínculo del marxismo con el sufrimiento por lo que, como toda religión, no puede ser refutado definitivamente: siempre resurge de las cenizas de la crítica en la medida en que sigue uniendo su propio destino al de los sufrientes. Sean cuales fueren los defectos de su edificio intelectual, sus raíces humanas son profundas.

Al mismo tiempo, el marxismo limita su preocupación por el sufrimiento insertando reservas «científicas»: afirmando que deben primero crearse ciertas condiciones socioeconómicas antes de que sea posible aliviar a los que sufren; que sólo es menester preocuparse por el sufrimiento innecesario, pues sólo éste puede ser aliviado; y sobre todo que el sufrimiento no puede ser aliviado solamente por la mera voluntad. Marx amonestaba continuamente a quienes, pensaba él, otorgaban demasiado poder a la «voluntad», y los condenaba como sentimentales y utopistas. Les contraponía la ciencia y sus leyes, que humillan y castigan a la voluntad, de una manera que recuerda a los metodistas, quienes creían que «sería presuntuoso suponer que un hombre puede salvarse *a sí mismo* por un acto de su voluntad. La salvación es una prerrogativa de Dios, y todo lo que un hombre puede hacer es prepararse, mediante su mayor humildad, para la redención» [18].

La oposición del marxismo al voluntarismo es afín también a la oposición del puritanismo a la magia y el ritual. La magia involucra el supuesto de que la voluntad puede alcanzar su objetivos por medios sagrados, esto es, por el ritual. En ella el ritual es instrumento capaz, en principio, de alcanzar cualquier meta que la voluntad se proponga; está abierta a cualquier ambición, con independencia de las condiciones terrenales. Una hostilidad religiosa al ritual, como la del puritanismo, exige que haya una metódica conformidad con los principios éticos que ponen límites a la voluntad, sometiéndola, disciplinándola, no permitiéndole ninguna ambición y exigiendo en todo momento una conformidad consciente con esos principios en la vida cotidiana. El desprecio del marxismo por el voluntarismo, como la oposición del puritanismo a la magia y el ritual, significa que las personas deben tomar una posición, deben comprometerse abiertamente con un curso de acción ante el testimonio de una comunidad de creyentes, y disciplinar activamente su propio yo para adaptarlo a un conjunto de principios, en vez de entregarse a la

[18] Thompson, *English Working Class,* p. 364.



fantasía de que pueden lograr cualquier cosa que deseen con sólo desearlo, mediante la apelación a poderes sobrenaturales. La polémica del marxismo científico contra el voluntarismo converge con la oposición puritana al ritual y la magia y con su preferencia por la labor disciplinada como medio de hacer frente a la ansiedad. En la medida en que el marxismo se dirige deliberadamente a un grupo selecto de los humildes y dolientes, exaltando el carácter redentor de su labor como fuente de *todos* los valores y de la transformación de sí mismo y del mundo, y ofreciendo la lucha política concebida como una forma metódica de labor, el marxismo se presenta como otra secta protestante de la clase obrera.

Si el marxismo introyectó elementos de la religión en su esfuerzo para dar coherencia al mundo en una época de ciencias fragmentadas, fe religiosa menguada y un Estado remoto, si fue sensible a las ansiedades de la clase obrera nacidas del deterioro de la trama social por la revolución industrial, esto, sin embargo, no explica cómo llegaron a entrar en él estos elementos religiosos, sobre todo si recordamos que fue la doctrina de intelectuales secularizadores de la clase media. ¿Podemos suponer que estos elementos entraron en el marxismo porque sus fundadores, simpatizando con el sufrimiento de la clase obrera, dieron expresión a sensibilidades religiosas despertadas en otras partes? En realidad, decir (como he dicho) que el marxismo se fundó en el sufrimiento de la clase obrera de su época es muy diferente de sostener que el mismo Marx mostrase gran simpatía *personal* hacia su sufrimiento. Conozco escasas pruebas de esto. ¿Cómo, pues, en ausencia de tal simpatía manifiesta, llegó Marx a introducir en su teoría elementos en los que resuena una sensibilidad religiosa? ¿Cómo penetraron éstos en el marxismo? Para explorar este punto, necesitamos examinar algunas de las actitudes religiosas de los intelectuales cultos en general, y de la particular subcultura de ellos en la que se formó el mismo Marx, los jóvenes hegelianos.

## *El milenarismo y los jóvenes hegelianos*

Quizá el primer punto para orientarnos con respecto a los jóvenes hegelianos es recordar las diferencias entre nosotros mismos, intelectuales de *nuestro* tiempo, y los intelectuales de la época de Marx. En general, se interesaban por la religión más que nosotros, aunque sólo fuese como ateos militantes. Hoy, en cambio, hay pocos intelectuales, aun entre los radicales, que se preocupen por la religión hasta el punto de ser ateos militantes. También es necesario

recordar que una proporción mayor de los que iban a la universidad que la que encontramos hoy entre los graduados universitarios recibían enseñanza formal y títulos en religión y teología. Nicholas Lobkowicz resume bien este punto: «La mayoría de los hombres de los que estamos hablando eran originalmente teólogos, y todos ellos conocían bien la Biblia... contemplaban su tiempo en términos de esta profecía, fuesen creyentes cristianos o no.» [19].

Los hombres a los que se refiere Lobkowicz eran Herder, Schiller, Fichte, Humboldt, Arndt, el joven Hegel, Hölderlin, Novalis, Schelling, Eichendorf y Heine, «para mencionar solamente a los más importantes». Lobkowicz observa que, ya avanzado el siglo XIX, «una mentalidad distintivamente escatológica era común... a muchos poetas y pensadores alemanes». La creencia dominante era que la «consumación de la historia era inminente ...a menudo acompañada de armónicos inconfundiblemente religiosos» [20].

Lobkowicz halla dificultades para diferenciar el milenarismo de Hegel de la tradición que lo precedió, aunque lo vincula con ella. El milenarismo de Hegel, como el de los socialistas utópicos, inclusive el de Saint-Simon y sus discípulos, es terrenal, mientras que el de la tradición católica anterior era de otro mundo. Los socialistas utópicos y Hegel, dos de los principales ingredientes con que Marx elaboró el marxismo, muestran el paso del milenarismo de otro mundo al de éste. La perspectiva histórica de Marx, como la de Hegel, ya no reposa en el futuro, aunque tenga su culminación en él. Toda la teoría de Marx apunta al futuro trasformado, pero nunca se explaya sobre él; asombrosamente, es muy poco lo que dice sobre la forma de la nueva sociedad, y subraya principalmente que se basará en la expropiación de los expropiadores y la nacionalización de la economía. Así, Marx permanece dentro de la estructura de tiempo milenarista terrenal de Hegel. Normalmente, esto es considerado como un aspecto de la terrenalidad de Marx, o de la transición realizada por él de la religión a una ideología-teoría secular y racional. Pero no es esto exactamente lo que vemos al considerar la cuestión desde la perspectiva que muestra Lobkowicz, pues evidentemente el cambio a la nueva perspectiva temporal «realista» ya había sido consolidado por Hegel, quien había desarrollado la filosofía como «la última expansión y fruto de la fe cristiana» [21], proporcionando una

[19] Nicholas Lobkowicz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx,* South Bend, Ind., University of Notre Dame Press, 1967, p. 163.
[20] *Ibid.,* pp. 161 y 162.
[21] *Ibid.,* p. 177.



sublimación racional de la corriente subterránea del milenarismo alemán.

Es éste el espíritu en el que Lobkowicz explica ciertas peculiaridades de los seguidores de Hegel: por ejemplo, su convicción de que «en lo que concierne a la teoría, esencialmente se ha alcanzado todo». Por lo tanto, «ya no se consideraban como hombres que debían sondear la realidad mediante el ensayo y el error» [22]. Lobkowicz cita una carta de un discípulo de Hegel, en la que dice: «Miro a Dios cara a cara... el otro mundo se ha convertido en este mundo.» [23].

Cuando Marx, a los diecinueve años, fue a la Universidad de Berlín, en 1837, para continuar sus estudios en la Facultad de Derecho, pronto cayó bajo la influencia del *Doktorsklub,* cuyos miembros, en su mayoría de más edad que él, sirvieron para interpretarle y transmitirle el hegelianismo. Fue principalmente por su influencia por lo que el mismo Marx, pese a su disgusto inicial por la «grotesca melodía riscosa» de Hegel, contribuyó al desarrollo del joven hegelianismo. En particular, fue allí donde Marx sufrió la poderosa influencia del joven hegeliano Bruno Bauer, con quien, como es bien sabido, esperó más tarde enseñar en Bonn.

Bauer creía que el período actual es el momento del gran viraje decisivo de la historia, que hasta este momento la historia sólo fue una mera preparación para la liberación de la humanidad, que juzgaba inminente. En 1840, Bauer describe el ánimo de los jóvenes hegelianos nueve años después de la muerte de Hegel: «Como los dioses benditos, los discípulos moraron con paz patriarcal en el Imperio de la Idea, que su maestro les había legado para su contemplación. Todos los sueños milenaristas concernientes a la llegada del tiempo parecían hacerse realidad.» [24].

En una carta a Marx, Bauer (quien tenía una formación de teólogo) le escribió que se acercaba la batalla final contra el enemigo de la humanidad: la «catástrofe será fructífera, será necesariamente grande y casi diría que será mayor y más monstruosa que la que acompañó a la entrada del cristianismo en el escenario del mundo» [25]. David McLellan observa que «la influencia de Bauer no... fue algo por lo que Marx pasó para dejar atrás: quedó permanentemente incorporado a su modo de pensar» [26]. McLellan señala el paralelismo

[22] *Ibid.,* p. 185.
[23] *Ibid.*
[24] Citado por Lobkowicz, *ibid.,* p. 187.
[25] David McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx,* Londres, Macmillan Publishers, 1969, p. 66.
[26] *Ibid.,* p. 80.

entre «la concepción "catastrófica" que tenía Bauer de la historia de las ideas y la concepción catastrófica de Marx sobre la historia de las clases. La trama es la misma, aunque los personajes sean muy diferentes» [27]. McLellan observa también que Bauer describió la autoconciencia como la «solución de todos los enigmas», y Marx habló del comunismo de manera similar: «El comunismo es la verdadera solución del conflicto entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad y entre el individuo y la especie. Es la solución del enigma de la historia y sabe que es esta solución.» [28]

McLellan demuestra también que Moses Hess, quien ganó inicialmente a Engels para el comunismo, había hablado también de inminente «catástrofe» en Inglaterra, y en 1842 y 1844 Edgar Bauer, hermano de Bruno, habló de nuevo de la inminencia de la catástrofe: «En la parte más interior del Estado, se abrirá un abismo que, con un terremoto que echará por tierra nuestra armazón aristocrática, lanzará a las hordas de los oprimidos contra el egoísmo protegido por la Ley.» Y también: «la crítica ya no arroja meramente idea contra idea, sino que asimismo arroja a la batalla a hombres contra hombres... Son los menesterosos aquellos cuya vocación es poner fin al orgullo del privilegio. Hallamos el comienzo práctico de la fuerza práctica para el cambio en quienes más han sufrido bajo el Antiguo Régimen: los menesterosos.» La historia, pues, culminaría en el comunismo: «Donde todo ha de poseerse en común, donde los bienes del espíritu han de ser repartidos con igualdad, también la propiedad debe ser común.» [29]

Los anteriores comentarios de Edgar Bauer aclaran el imperceptible tránsito de un catastrofismo de resonancias religiosas a la política revolucionaria de la *auto*emancipación de los menesterosos: «Son los menesterosos aquellos cuya vocación es poner fin al privilegio.» Así, Moses Hess tenía mucha razón al observar que aquí, al menos, «la religión y la política se mantienen y caen juntas» [30].

El impulso milenarista era parte íntima del entorno social en el cual surgió el marxismo, y se manifestaba en el círculo social más cercano a Marx. Pero la expresión más cabalmente mesiánica de este impulso no se hallaba tanto entre los jóvenes hegelianos de clase media como entre radicales auténticamente de clase obrera, por ejemplo, Wilhelm Weitling, que estaba conectado con el círculo de Marx, con quien Marx quiso mantener contacto, pero con el que

27 *Ibid.*, pp. 80-81.
28 Karl Marx, *Frühe Schriften*, Stuttgart, 1962, vol. I, p. 599.
29 Las citas están tomadas de McLellan, *The Young Hegelians*, pp. 83-84.
30 *Ibid.*, p. 148.



rompió más adelante. Hijo ilegítimo de una muchacha de clase obrera y un oficial francés, sastre de profesión, Weitling era un militante de clase obrera nato y un revolucionario igualitario que se oponía al favoritismo del socialismo utópico hacia los hombres acaudalados, sentía un pronunciado recelo —como Babeuf— hacia la cultura como signo de privilegio clasista, y tenía fama de ser un «come-profesores» hostil hacia los hombres de saber.

Como observa Hans Mühlestein, «viendo las fuerzas dispuestas contra él, es poseído por la furia de la destrucción... En tal estado, se siente el Mesías y dice una vez más: "no he venido a traer la paz, sino la espada... He venido a poner fuego a esta tierra, ¿qué más puedo desear que quemarla?" El mesianismo religioso se ve en su tercer libro, *El evangelio de un pobre pecador*... Su mesianismo aumentó durante su estancia en Suiza. Llegó a tal punto de locura mística —o megalomanía— que se creyó el Mesías y escribió una doctrina religiosa de la salvación» [31].

Mi conclusión, pues, en lo concerniente al vínculo del marxismo con la religión coincide con la de Alisdair MacIntyre, según la cual el pensamiento de Marx tuvo una «continuidad y una sucesión con el desarrollo de las filosofías de Hegel y Feuerbach; y no se puede comprender adecuadamente a éstas si no se las entiende como versiones seculares, al menos parcialmente, o como intentos de versiones seculares de la religión cristiana. Así, el marxismo comparte en buena medida el contenido y las funciones del cristianismo como interpretación de la existencia humana» [32].

31 Hans Mühlestein, «Marx and the Utopian Wilhelm Weitling», *Science and Society*, invierno de 1948, p. 118. En su mayor parte, ésta es una apología doctrinaria del rudo tratamiento de Weitling por Marx. La hostilidad de Weitling hacia la cultura y los hombres de saber (intencionadamente dirigida contra Marx y Engels), su igualitarismo radical y su impulso a reclutar al «lumpenproletariado» para la acción militante son una interesante anticipación (aunque urbana) del maoísmo. Esto provocó una furiosa ruptura con Marx, quien, finalmente, le condenó por su falta de una teoría científica, mientras Weitling, por su parte, insinuó que la influencia de Marx sobre sus círculos sociales reposaba, en parte, en su apoyo por hombres ricos que daban acceso a Marx a los medios de comunicación. Véase también el examen de Weitling en Saul K. Padover, *Karl Marx: An Intimate Biography*, Nueva York, McGraw-Hill Books, Co., 1978, pp. 227 y ss. Padover señala que, cuando Weitling estuvo encarcelado en 1843, en Suiza, la acusación fue de blasfemia, porque «dio a entender que había una semejanza entre él y Jesucristo, y por predicar el comunismo» (p. 227).

32 Alisdair MacIntyre, *Marxism and Christianity*, Nueva York, Schocken Books, 1968, p. 6. Compárese con la observación de Richard Bernstein de que «cuanto más penetra uno en la quintaesencia del pensamiento de Marx, tanto más se ve la presencia de temas que (en una forma secularizada) preocuparon a los pensadores religiosos a través de los tiempos: la gravedad de la alienación

Al señalar los elementos religiosos del marxismo, debo repetir lo que dije hace un tiempo al hacer un análisis similar del funcionalismo sociológico[33]. Siempre me ha parecido extraño hallar que personas que alegan sentir respeto hacia la religión adopten una actitud triunfal cuando descubren un aspecto religioso en el marxismo y lo esgrimen como si fuera un argumento decisivo contra él. Por supuesto, no es en absoluto un argumento contra las ideas marxistas. Considero repelentes tales ejercicios de rectitud; no puedo participar del deporte de hostigar la «falsa religión», porque tengo un sentido demasiado agudo de la estrecha conexión entre la religión, cualquier religión, y el sufrimiento humano, y por ello siento desprecio hacia la religión insensible al sufrimiento.

## *Evolucionismo y catastrofismo como transiciones al socialismo*

Es precisamente el fundamento ambiguo del marxismo, sus amarras manifiestas con la cultura de la ciencia *y* sus vínculos subterráneos con el milenarismo, lo que revela algunas de las más profundas raíces de la diferenciación entre marxismo científico y marxismo crítico. Cada uno de ellos refleja y genera concepciones muy diferentes del cambio social en general y, más particularmente, de la transición al socialismo. En el marxismo científico se considera que el cambio es orgánico, un lento crecimiento del embrión de la nueva sociedad en el útero de la vieja, representado por el ascenso de la burguesía dentro del marco urbano de la sociedad feudal, y posteriormente de los antiguos regímenes. Según el meduloso resumen de Frank Parkin:

> [Esta] interpretación orgánica del cambio, asociada sobre todo con las obras de Kautsky, recogió los diversos y múltiples pasajes de los escritos de Marx que describían la muerte del capitalismo como consecuencia inexorable del ascenso político y social de la clase obrera. En esta concepción, la conquista del poder del Estado no es especialmente problemática; es considerada como el acto final del extenso drama, cuyo desenlace ha quedado claramente indicado por los sucesos precedentes en la forma de victorias sociales y económicas obtenidas por la clase de reciente nacimiento. El poder político sencillamente se sigue de, y pone de manifiesto, el poder ya contenido en las fuerzas socioeconómicas emergentes. La interpretación del marxismo como una teoría orgánica del cambio se desarrolló en buena parte desde la curiosa afición de Marx por las metáforas ginecológicas al analizar el proceso de transición. Sus frecuentes alusiones a embriones, úteros y comadronas hizo mucho por alentar la idea de que las sociedades se desplazan por una sucesión de fases —de la infancia a la madurez y, con el tiempo, la senilidad y la decadencia—, en la cual la idea de evolución gradual tiene mucha mayor importancia que la de alteraciones repentinas y violentas de las situaciones[34].

humana, el sentido apocalíptico de la inminencia de la futura revolución y la aspiración mesiánica que impregna gran parte del pensamiento de Marx. Hasta el temperamento y la visión de Marx están en la línea directa de los profetas bíblicos». Richard Bernstein, *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Action,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, p. 77. Sobre el carácter bíblico de Marx, compárese la observación de Edmund Wilson: «Marx pertenece a la tradición del Antiguo Testamento, no a la del Nuevo.» Citado en su libro *To the Finland Station,* Garden City, N. J., Doubleday & Co., 1940, p. 308.

[33] Alvin W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Society,* Nueva York, Basic Books, 1970, p. 264.



Tenemos aquí el lenguaje más gradualista del socialismo científico, afín a un marxismo que se consideraba como emparentado con el evolucionismo darwinista. Pero hay otra concepción de las transformaciones sociales que también se encuentra en el marxismo, más característica del marxismo crítico. Es la de una transformación abrupta y violenta que parte el mundo social normal como la descarga de un rayo: «es el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad» (Engels), un trastocamiento abrupto del viejo orden social cuyas fuerzas productivas han sido sofocadas por las relaciones dominantes de producción y propiedad, que deja tras de sí la «prehistoria de la humanidad» y que no se satisface con nada menos que con una conmoción de la que surja la emancipación universal, donde se oirá el tremendo «estrépito» del derrumbe de la vieja economía; una lucha inminente en la que todo, el mundo entero, estará en juego. El *Manifiesto Comunista* sigue siendo la fuente inspirada de esta embriagadora visión del salto revolucionario:

> Los comunistas no ocultan sus concepciones y metas. Declaran abiertamente que sus fines sólo pueden ser alcanzados por la alteración violenta de todas las condiciones existentes. ¡Que las clases dominantes tiemblen ante la revolución comunista! Los proletarios no tienen nada que perder, excepto sus cadenas, y tienen un mundo por ganar.

Y en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* de 1844, Marx declara: «Cuando se cumplan todas las condiciones intrínsecas, el día de la resurrección alemana será anunciado por el canto del gallo francés.»[35]

Hay, pues, dos concepciones del cambio social y de la transición al socialismo que tienen sus orígenes en el marxismo. Una de ellas,

[34] Frank Parkin, «The Transition to Socialism» (manuscrito inédito).

[35] Karl Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right,* ed. a cargo de Joseph O'Malley, Londres y Nueva York, Cambridge University Press, 1970, p. 142.

característica del marxismo científico, es uniformista, tiende al gradualismo y hasta al parlamentarismo, y está, podemos decir, más secularizada. La otra, afín, al marxismo crítico, se halla más impregnada del lenguaje catastrofista de una revolución abrupta y violenta. Si la primera se funda en la ciencia emergente a fines del siglo XVIII y principios del XIX, en la segunda resuenan los ecos lejanos del milenarismo.

Pero al llegar a este punto, debemos cuidarnos de pensar que por ello la primera es, sin ambigüedades, la más avanzada, moderna y racional, o que la segunda está ligada sólo a lo no racional y el atraso. Nada de esto pretendemos afirmar aquí. Como ya señalamos, la ciencia primitiva tenía una superficie de contacto con el teísmo, ansiaba acomodarse a él y estaba dispuesta a sublimar el milenarismo en un utopismo «secular». Además, puesto que la ciencia se fundió cada vez más con la tecnología industrial y militar —de lo que ya se queja, dicho sea de paso, el socialismo utópico del sansimonismo—, ¿acaso se podría celebrar la contribución de la ciencia a la despersonalización humana y la destrucción masiva como la encarnación de la racionalidad pura?

Por otro lado, el milenarismo no debe ser considerado simplemente como una forma fantástica de escapismo o como la base de un tosco aventurerismo político. Puede ser esto, pero también puede ser un modo de que las personas que han estado sometidas a grandes sufrimientos, múltiples catástrofes y repetidos desengaños políticos se mantengan unidas como una comunidad y como seres humanos, en vez de sumergirse en una apatía desorientada y una atomizada pasividad sin esperanza. La fantasía del milenarismo, como el ritual de la magia, permite a las personas protegerse de la desesperanza nacida del fracaso de las soluciones normales y rutinarias. Y de todos modos, el rechazo uniformista por la ciencia del siglo XIX de las catástrofes fue probablemente una exageración surgida de la polémica contra los proveedores de milagros e inspirada por algo más que la interpretación de los datos. Si puede discutirse que en la naturaleza se produzcan cambios abruptos y catastróficos [36], es indudable que sí se dan en la sociedad y la historia.

### *Ciencia y marxismo científico*

Aunque he señalado la continuidad entre ciertos aspectos del marxismo y el milenarismo, mi objetivo principal no ha sido afirmar

[36] Véase Robert McAulay, «Velikovsky and the Infrastructure of Science», *Theory and Society*, noviembre de 1978, para una discusión más detallada.



que el marxismo fue simplemente un eco de la religión, sino una *síntesis de la religión y las ciencias nacientes*. Pero al señalar esta conjunción, no quiero decir que el marxismo adaptara impropiamente la ciencia a sus propios fines, que no la comprendiera adecuadamente o la deformara. Más bien, la interpretación de la ciencia por Marx fue a menudo más compleja que la de algunos científicos contemporáneos. Pero el marxismo, y sobre todo el marxismo científico, se convirtió en lo que fue, en una parte importante, porque aceptó las premisas de las nuevas ciencias. Así, por ejemplo, la insistencia del marxismo científico en que las leyes que gobiernan el desarrollo capitalista no sólo son independientes de la voluntad humana, sino que de hecho modelan esta voluntad y la conciencia —el antivoluntarismo didáctico del prefacio de Marx a la segunda edición alemana de *El Capital*— coincidiría con la interpretación de Robert Chambers de la geología uniformista de Lyell. «Chambers sostenía que toda la naturaleza se halla bajo el dominio de las leyes naturales. En particular, escandalizaba a sus lectores diciendo que el hombre y su mente están gobernadas por leyes naturales.» [37] Al estar sometida a leyes, decía Chambers, la acción mental debe ahora ser considerada de modo natural, no metafísico, «con lo que se anula la distinción habitual entre lo físico y lo moral». El marxismo se desarrolló incorporando esta concepción que tenían de sí mismas las ciencias naturales nacientes. Lo que pensó que era una ciencia social —esto es, lo que pensó que *ella* era— reflejó los supuestos de las nuevas ciencias de que la voluntad y la conciencia eran *cosas* derivadas. En el peor de los casos, el marxismo enunció sencilla y audazmente lo que las nuevas ciencias afirmaban por implicación, aunque a veces también lo decían lisa y llanamente. Así, el marxismo incorporó, primero, una aceptación acrítica de gran parte de las nuevas ciencias y, segundo, efectuó una transferencia acrítica de sus supuestos —que *fueron* correctamente entendidos— a las ciencias sociales. Así, hubo en el marxismo un impulso a asimilar y reducir las relaciones sociales a las ciencias naturales; a tal impulso cedió el marxismo científico. Esto, desde luego, significó que el futuro del marxismo científico estaría ligado al paradigma de las primitivas ciencias naturales que había incorporado. Significó que la ciencia que había incorporado era un logro históricamente *transitorio,* y que después de mediados del siglo XIX, cuando se abandonó el viejo paradigma de la ciencia, el marxismo científico experimentó también una presión hacia el cambio.

[37] Young, «Impact of Darwin», p. 16.

El paradigma básico de la ciencia en el que se basó Marx incluía los siguientes elementos:

1. «El supuesto básico de los científicos de 1851 era que había ante ellos un mundo de objetos materiales que se movían en el espacio y el tiempo... Había, en efecto, una dicotomía fundamental entre, por un lado, el mundo material y, por el otro, las mentes humanas con sus esperanzas y temores, sus desesperaciones y aspiraciones... [las cuales] no existían en el sentido en que existía el mundo material.» [38] El «materialismo» filosófico de Marx se fundaba exactamente en esta concepción; muy especialmente, es la base de su concepción de que la conciencia humana constituye una esfera derivada, subordinada a lo material. Así, el paralelismo involucra la división dicotómica del mundo y la jerarquía específica de los dos elementos.
2. La noción fundamental de «materia», en el «materialismo» de Marx, era también esencialmente similar a la de la ciencia del período. Esto «implicaba que cualquier trozo particular de materia —por ejemplo, una piedra—, aunque se nos manifiesta por sus cualidades —su dureza, calor, etcétera—, sin embargo, no está compuesta por estas cualidades, sino de alguna entidad subyacente de las que ellas son meros accidentes... "que hay, además de los caracteres externos de las cosas, algo *de lo cual* ellos son caracteres... Detrás de las apariencias, concebimos algo en lo cual pensamos"» [39]. El materialismo de Marx, como el primitivo paradigma científico, presuponía un mundo externo consistente en una especie de «sustancia» anterior a todos los atributos que se les asignase.
3. «Se pensaba que... el mundo muestra, con el paso del tiempo, una sucesión de estados, cada uno de los cuales se encuentra vinculado con su predecesor y su sucesor por inquebrantables lazos considerados de absoluta necesidad.» [40]. Este supuesto era el equivalente del determinismo de Marx.
4. «La indagación científica es, dicho sucintamente, la búsqueda de las leyes universales, inviolables y causales que gobiernan el curso de los sucesos en el mundo real.» En suma, es el uniformismo. Si bien Marx rechazaba el supuesto de que las leyes de la economía política son universales, puso énfasis en las leyes específicas del capitalismo y supuso que éstas son un caso especial de un conjunto más general de leyes que gobiernan a la sociedad de clase y explotadoras.
5. Si bien el mundo de la física formulaba «leyes del calor, de la luz, del sonido, del magnetismo y la electricidad... todas ellas habían sido reducidas, o se creía que eran reducibles, a las leyes fundamentales de la mecánica» [41]. De igual manera, el marxismo sostuvo que la evolución y movimiento del Estado o de los sistemas ideológicos derivaban «en última instancia» de las leyes del sistema de producción.

[38] Herbert Dingle, «The Scientific Outlook in 1851 and 1951», en *European Intellectual History Since Darwin and Marx,* ed. a cargo de Warren Wagar, Nueva York, Harper & Row Pubs., 1966, pp. 161-162.
[39] *Ibid.*, p. 162. Aquí Dingle cita la obra de Whewell, *Philosophy of the Inductives Sciences.*
[40] *Ibid.*, p. 165.



Esta fue, como dijimos, la perspectiva de la ciencia hasta aproximadamente la mitad del siglo XIX. Pero luego las cosas empezaron a cambiar lentamente hasta la teoría del campo de Maxwell, y sufrieron una transformación radical con la teoría especial de la relatividad de Einstein, publicada en 1905. A diferencia de las concepciones anteriores, la teoría del campo de Maxwell no trató de reducir los sucesos a fuerzas que actúan entre partículas materiales. «En la teoría de Maxwell no hay actores materiales. Las ecuaciones matemáticas de esta teoría expresan las leyes que gobiernan el campo electromagnético... no conectan los sucesos de *aquí* con las condiciones de *allí*» [42]. La teoría de la relatividad de Einstein añadió la premisa de que las observaciones siempre se hacen desde algún marco de referencia, desde el punto de vista de algún sistema de coordenadas (SC), y lo que puede observarse varía, por tanto, con el SC elegido como marco de referencia, y, por ende, con la posición del observador. Si un cuerpo en movimiento se desplaza uniformemente, por ejemplo, lo hace sólo con respecto a un SC elegido. El SC, o marco de referencia, pues, no es impuesto por *lo que* se observa, sino que depende de una elección del observador. Decir, por ejemplo, que alguien camina a tres millas por hora da por sentado el supuesto de que camina sobre un objeto «inmóvil», pero que, para otros fines, puede suponerse en movimiento, con lo cual cambia la velocidad global. La velocidad con que se mueve el hombre, pues, depende del marco de referencia; es relativa al SC desde cuyo punto de mira es observada. Así, dos

[41] *Ibid.*
[42] Albert Einstein y Leopold Infield, *The Evolution of Physics*, Nueva York, Simon & Schuster, 1951, p. 152. Todas las otras formulaciones de este párrafo son citas o paráfrasis de este libro.

sucesos pueden ser simultáneos para un observador, pero no necesariamente para otro situado en otra parte o con un SC diferente. Y no sólo puede variar la posición de un suceso para dos observadores, sino también el tiempo en el que ocurre: «como el movimiento es relativo y puede usarse cualquier marco de referencia, no parece haber razón alguna para favorecer un SC y no otro»[43]. En la teoría especial de la relatividad, la «masa», que antaño era el paradigma mismo de la «sustancia», se hizo intercambiable con la energía. Así, con el surgimiento de la perspectiva de la teoría del campo sobre la importancia atribuida al movimiento de las partículas, del énfasis de la teoría de la relatividad en la dependencia de las observaciones con respecto al marco de referencia, y de la intercambiabilidad de masa y energía, la ciencia dejó de basarse en una metafísica de la «sustancia». Se consideró entonces que lo observado depende de la ubicación del observador o del punto de vista que éste eligiese, de modo que todo conjunto de leyes o secuencias inevitables de estados sólo es verdadero con respecto a un marco de referencia limitado y, por consiguiente, sólo es «necesario» en él, pero no en otros.

Así, cambió radicalmente la concepción de la ciencia sobre la que se había basado el «materialismo» de Marx. Ya no se pensó que las observaciones reflejan sencillamente un orden inmanente e inmutable, sino que dependen del marco de referencia, y se consideró a éste, a su vez, como algo que se puede elegir. Es digno de mención que el desarrollo culminante que derrocó el paradigma mecánico de la ciencia, la teoría especial de la relatividad de Einstein, haya sido elaborado por la misma época, aproximadamente, que la publicación de la obra voluntarista de Lenin, *¿Qué hacer?*, y sólo poco después de la crítica del marxismo científico evolucionista realizada por Sorel. En este momento, desde luego, y puesto que la ciencia ya no podía ser una fuente de certidumbre, los adeptos del marxismo científico estaban empezando a sentir la conmoción. Así, fue junto con los desarrollos internos de la ciencia —y de la posición social de la ciencia— como comenzó el desplazamiento del marxismo científico para dirigirse hacia un marxismo crítico, que afirma la importancia de la voluntad, de la elección, la conciencia, la ideología, las decisiones del actor, las iniciativas y el marco de referencia.

A medida que la ciencia se asoció cada vez más a la industria capitalista y la tecnología militar, y a sus élites, surgieron crecientes tendencias a asociar la crítica del capitalismo con la crítica de la ciencia. A medida que el capitalismo, la tecnología, el industrialismo, lo militar y la ciencia se fundieron todos institucionalmente, la crítica del capitalismo comenzó lentamente a incorporar una crítica de la ciencia y la tecnología.

[43] *Ibid.*, p. 223.



La creciente crítica interna del viejo paradigma de la ciencia también brindó una fuente básica para el resurgimiento del romanticismo en la Europa occidental de principios del siglo XIX. Este romanticismo había tenido siempre una profunda ambigüedad política, al mantener en precaria suspensión elementos de una crítica de izquierda y una crítica de derecha del modernismo. Su ambigüedad política quedó encarnada en la doctrina de George Sorel, particularmente en su inclinación al socialismo y al fascismo italiano al mismo tiempo. El romanticismo —resurgente y políticamente ambicioso— se desarrolló ahora en dos direcciones: I) hacia una crítica de la Ilustración, que exaltaba la irracionalidad y el anti-intelectualismo, y que finalmente culminaría en el nazismo y el fascismo, y II) como doctrina políticamente comprometida, también se desarrolló en un marxismo crítico con armónicos lukácsianos de «mesianismo revolucionario». En un plano más académico, el marxismo crítico evoluciona en la crítica de la ciencia y de la racionalidad instrumental efectuada por la Escuela de Francfort de teoría crítica.

Así, aquí no se supone claramente que fueron sólo los desarrollos internos de la ciencia, relevantes sólo para los científicos profesionales, los que provocaron la crisis de la ciencia del siglo XIX. También quedó perjudicado el prestigio público de la ciencia; la creciente especialización en las ciencias alentó el crecimiento de estrechas formas técnicas de racionalidad; cada ciencia se separó cada vez más de las otras, y también del conjunto de la sociedad, pues se negó a asumir la responsabilidad de su influencia sobre la sociedad y el interés público. Esto tuvo la consecuencia de enajenar sectores anteriores de intelectuales humanistas que eran sensibles a la necesidad de nuevos movimientos de revitalización cultural y buscaban una nueva visión unificadora que diera otra vez coherencia a sus culturas.

A medida que la ciencia se identificó con la industria y la tecnología, y ésta con el desempleo y la insensible despersonalización de la vida cotidiana en las fábricas, a medida que la ciencia y la tecnología se asociaron también con cambios sociales destructivos y un torpe materialismo, difundieron lentamente una inquietud pública más vasta con respecto a la ciencia, que iba mucho más allá del humanista culto. Lejos de seguir siendo el símbolo de un benigno universalismo, como había sido antes, a fines del siglo XIX

la ciencia se asoció cada vez más con las élites de poder de la industria y el Estado. Los científicos llegaron a ser considerados como sirvientes privilegiados del poder («meros técnicos») o como académicamente alejados del resto de la sociedad y no dispuestos a asumir la responsabilidad por la influencia social de las innovaciones científicas. Estas fuerzas convergieron, ahondando las crisis dentro de la ciencia misma, y generaron una crisis más pública de confianza relativa a la racionalidad misma de la ciencia, como sugirieron las crecientes críticas de la ciencia tradicional efectuadas por Jules Henri Poincaré y Henri Bergson. La nueva filosofía de la ciencia captó rápidamente la tendencia de la nueva ciencia, o quizá, mejor aún, fue ella misma atrapada por la misma tendencia que estaba transformando la ciencia. Adoptó un tinte romántico alejado de una epistemología de la imagen especular, y se acercó a una epistemología de la mente-como-lámpara; los modelos mecánicos fueron atacados; la ley de entropía dilató el pesimismo de la intelectualidad, y Bergson elaboró una metafísica en la que se condenaba a la vieja ciencia por congelar artificialmente el flujo de la realidad.

Evidentemente, la ciencia y la concepción de la ciencia estaban sufriendo un cambio multifacético, y con éste resultó socavado el fundamento intelectual del marxismo científico. Pero, de nuevo, debemos precavernos de una exagerada simplificación. Pues si bien la crítica del marxismo científico estuvo, en verdad, asociada con estos importantes cambios en la ciencia misma, era ya evidente en Francia e Italia aun antes de la publicación de la teoría especial de la relatividad de Einstein en 1905. En realidad, la crítica naciente del marxismo científico, la nueva filosofía (por ejemplo, Bergson) y el cambio interno en el paradigma de la ciencia pueden ser todos contemplados como partes interdependientes de un cambio histórico más vasto, y no como causas unos de otros. La crisis de la ciencia y del marxismo científico parecen ser diferentes síntomas de un cambio más vasto hacia un voluntarismo que tuvo una amplia variedad de expresiones.

## *La economía política del ascenso del marxismo crítico*

Pero las fortunas del marxismo científico y el marxismo crítico en modo alguno estuvieron ligadas solamente con los desarrollos dentro de la ciencia, con las cambiantes actitudes públicas hacia ella o con desarrollos filosóficos. También hubo importantes cambios económicos y políticos —en la comunidad marxista y en el



conjunto de la sociedad— que contribuyeron al deterioro de la posición del marxismo científico y al surgimiento del marxismo crítico.

Es paradójico que se haya hecho tan poco para comprender el desarrollo del marxismo en relación con su economía circundante y con los ciclos económicos. Sin suponer en lo más mínimo que el carácter del marxismo pueda ser comprendido como reflejo de condiciones económicas, parecería sin embargo que, en especial los materialistas históricos, deberían sentir cierta curiosidad sobre la relación entre el desarrollo de su propia teoría y las condiciones económicas cambiantes de la época en que fue escrita. Sin duda, éstas son *un* factor, si no el factor finalmente determinante «en última instancia». En los párrafos siguientes argüiré que hubo de hecho una relación entre las condiciones económicas cambiantes y los desarrollos en el marxismo, sobre todo para su evolución desde el marxismo científico al crítico. El período fundamental en el que centraremos la atención será la segunda mitad del siglo XIX y los comienzos del siglo XX, cuando surgen el revisionismo de Bernstein y una crítica voluntarista más amplia del marxismo científico. Comenzaremos con un panorama general de los ciclos económicos durante ese período.

Es útil la *Historia económica de Europa,* de Shepard Clough y Charles Cole, y la citaré extensamente:

> Los estudios del ciclo comercial indican que, desde la depresión de 1848, hubo una reanimación de las actividades... [pero] la confianza fue destruida por las bancarrotas (1857), una caída del valor de las acciones, el desempleo y los precios en descenso. La recesión y la contracción se extendieron por una vasta región; de hecho, esta crisis es considerada habitualmente como la primera de creación puramente capitalista... La reanimación no tardó en aparecer... la quiebra de 1866... marcó un nuevo descenso de los negocios. En 1868, comenzó la reanimación con la ayuda aportada a los negocios por la construcción de ferrocarriles... Los precios aumentaron en 1873 hasta un punto más alto que el alcanzado en cincuenta años; los salarios y el nivel de vida aumentaron; y los beneficios fueron grandes. El período de recesión y contracción comenzó en 1873... Esta vez la reanimación se afirmó lentamente... Pero hubo una reanimación y un breve período de suave expansión que duró de 1879 a 1882... Estas condiciones favorables no duraron mucho, pues los precios comenzaron a bajar en 1882; los beneficios fueron escasos... la mejora fue lenta, pero las condiciones para la reanimación empezaron a manifestarse en 1886, y hubo cierta prosperidad hasta 1890... En 1889... comenzó una nueva recesión que duró hasta 1895 aproximadamente. En esta última fecha, nuevas provisiones de oro hicieron elevar los precios... En efecto, el futuro de los negocios parecía brillante, y después del largo período de 1873 a 1896 hubo otro largo período de precios en general en aumento. Sin embargo, se produjo una suave depre-

sión en 1900-1901... La recuperación comenzó en 1902 y, como de costumbre, llevó a la crisis de 1907. Signos de reanimación aparecieron en 1909 y el impulso del ciclo fue hacia arriba hasta 1913-1914, cuando apareció la amenaza de otra depresión... hubo en 1914 quienes temieron que el mundo entraría en otro extenso período de tiempos malos... pero la Primera Guerra Mundial pospuso, ciertamente, la larga depresión predicha [44].

Y resumiendo:

De 1850 a 1873, y nuevamente de 1896 a 1914, la tendencia a largo plazo de los precios fue a aumentar, y los ciclos tendieron a tener largos períodos de prosperidad (unos seis años) y breves períodos de depresión (unos dos años). Por esta razón, algunos historiadores han llamado al lapso transcurrido de 1873 a 1896 «larga depresión», término que no es absolutamente exacto, a menos que se le dé un significado especial [45].

En cuanto al salario real de los obreros, en Alemania descendió alrededor de un 10 por 100 de 1830 a 1859, pero luego subió constantemente hasta 1909, llegando hasta el 50 por 100; luego se manifestó un brusco descenso en 1929. Con mayor generalidad, «los salarios reales en el Reino Unido aumentaron aproximadamente un 10 por 100 por obrero de 1876 a 1914» [46]. «Pese a las dificultades, parece probable que el salario real de los obreros de Europa occidental aumentó de 1850 a 1914, aunque no aumentaron en proporción a la riqueza de la clase capitalista» [47]. Entre 1880 y 1913, el índice de producción industrial en Europa subió un 270 por 100, de 27 a 71 [48].

Aunque los salarios reales aumentaron, no lo hicieron de igual modo en todas las ocupaciones y oficios, y Jürgen Kucyzinski ha sostenido que los salarios de los obreros cualificados, la «aristrocracia laboral», en Inglaterra (y en otras partes) se elevaron mucho más que la masa de los salarios de los trabajadores [49]. Kucyzinski también demuestra que hubo una disminución bastante constante, pero desigual, en el número de horas trabajadas desde 1860, aproximadamente; por ejemplo, descendieron (entre los ingenieros

[44] Shepard Bancroft y Charles Wesley Cole, *Economic History of Europe*, Boston, D. C. Health & Co., 1952, pp. 663 y ss.

[45] *Ibid.*, p. 665.

[46] S. B. Clough, *Economic Development of Western Civilization*, Nueva York, McGrow-Hill Book Co., 1959, p. 375.

[47] Clough y Cole, *Economic History*, p. 677.

[48] Clough, *Economic Development*, p. 420.

[49] Jürgen Kucyzinski, *Labor Conditions in Great Britain, 1750 to the Present*, Nueva York, International Publishers, 1946, p. 69. Véase también Kucyzinski, *Labour Conditions in Western Europe, 1820 to 1935*, Londres, Lawrence & Wishart, 1937.



ingleses) de unas 57-63 horas por semana en 1851 a 54 en 1879. Así, puesto que el salario real bruto estaba aumentando en este período, la tasa de aumento en el salario real por hora probablemente fue algo superior.

Es interesante relacionar ciertas obras fundamentales de Marx y Engels con el anterior esbozo de los ciclos comerciales. La obra del «primer Marx» coincidió, evidentemente, con el descenso de los salarios y la depresión anterior a 1848 en Alemania. Marx trabajó en su tesis doctoral en 1839 y 1840; empezó a estudiar a los utopistas franceses en octubre de 1842; escribió «Sobre la cuestión judía» y la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* en el verano de 1843; de abril a agosto de 1844 trabajó en los *Manuscritos económico-filosóficos;* en 1845, él y Engels publicaron *La Sagrada Familia;* en la primavera del mismo año escribió las llamadas «Tesis sobre Feuerbach», y en septiembre comenzó a trabajar en lo que sería *La ideología alemana,* que completó junto con Engels en el verano de 1846. En 1847, Marx trabajó en *La miseria de la filosofía,* y dio conferencias sobre «Trabajo asalariado y capital». Estas fueron publicadas en la *Neue Rheinische Zeitung* en 1849, pero fueron reelaboradas por Engels (en la edición traducida más a menudo) «como Marx las habría escrito en 1891» [50]. Marx escribió y publicó con Engels el *Manifiesto comunista* en 1848. En gran medida, toda esta obra en conjunto puede ser considerada como el núcleo del «marxismo joven». Este es el que llamaré período de fusión de paradigmas del marxismo. Es esta obra la más claramente imbuida de catastrofismo, de la creencia en una revolución inminente y universal. Y es esta obra la que fue escrita durante ese período de retracción económica, privaciones masivas y depresión en Alemania, que contribuyó a crear la coalición política de las fuerzas que hicieron la revolución de 1848.

Después de esa revolución hubo un breve hiato literario. Hasta alrededor de 1850, Marx no publicó ninguna obra intelectual importante: editó la *Neue Rheinische Zeitung,* fue sometido a juicio en Colonia, expulsado de Alemania y se marchó a París y Londres. En 1850 publicó *La lucha de clases en Francia, 1848-1850,* y en 1851 se estableció en el Museo Británico para efectuar estudios, y trabajó en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte,* que fue publicado en 1852. Estas obras pueden considerarse como de transición, pero de gran significación sintomática.

[50] En otras palabras, la conferencia original era una obra de transición a los estudios y el análisis económicos; pero la versión de Engels de 1891 es una obra posterior y un «producto conjunto».

Cuando Marx y Engels se establecieron en Inglaterra, la depresión en la que habían vivido antes de 1848 llegó a su fin. Siguieron los años fundamentales de la productividad intelectual madura de Marx, centrada en la economía política, y que coincidieron con el prolongado cambio económico de Europa que se produjo de 1850 a 1873. Durante este período, Marx frenó su catastrofismo y puso de manifiesto su creciente transición hacia las perspectivas estructuralistas del economicismo, con su concepto de la masividad de las formaciones socioeconómicas en evolución. «Después de la derrota de la insurrección obrera en París, en julio de 1850, Marx y Engels afirmaron la tesis de que la revolución era imposible en el futuro inmediato predecible, que no cabía contar con su rápida reanudación y que, en consecuencia, la Liga de los Comunistas debía replantearse sus tareas para dar prioridad a la labor de educación, al estudio y al desarrollo de la teoría revolucionaria. Esto cayó como agua fría sobre las llamas de la fantasía de los exiliados... la gran mayoría de ellos se pronunciaron en contra, incluso los obreros. "Quiero a lo sumo doce personas en nuestro círculo, las menos posible", declaró Marx; bajo las acusaciones de ser contrarrevolucionarios, antiproletarios y literatos sin sentido práctico... Marx y Engels se retiraron de la actividad política organizativa y práctica; Engels se marchó a Manchester para ganarse la vida, y Marx al Museo Británico para empezar otra vez desde el principio sus estudios económicos» [51].

En 1857, Marx inició una síntesis preliminar de esos estudios en una serie de siete cuadernos, los llamados *Grundrisse,* como preparación para *El Capital.* Si bien 1857, el año de la primera crisis puramente capitalista, fue un año de vasta depresión económica y crecientes privaciones para la familia Marx, también es

[51] Karl Marx, *Grundrisse: Introduction to the Chitique of Political Economy,* trad. de Martin Nicolaus, Harmondsworth, Penguin Books, 1973, del prólogo de Martin Nicolaus, pp. 8-9. Compárese esto con la descripción que hace Engels del período: «Cuando, después de la derrota de la Revolución de 1848, comenzó un período en el que se hizo cada vez más imposible influir en Alemania desde fuera, nuestro partido cedió el campo de las querellas de la emigración —pues eran la única actividad posible— a la democracia vulgar. Mientras ésta se entregaba de todo corazón a las intrigas y reñía hoy para reconciliarse mañana, y al día siguiente volvía a lavar sus trapos sucios a la vista de todo el mundo —mientras la democracia vulgar iba mendigando por toda América para luego montar inmediatamente nuevos escándalos por el reparto de los pocos peniques obtenidos—, nuestro partido se alegró de tener nuevamente algún tiempo para estudiar. Gozaba de la gran ventaja de poseer una nueva concepción científica como base teórica, cuya elaboración lo mantuvo totalmente ocupado.» *Ludwing Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy,* Nueva York, International Publishers, 1941, p. 74.



verdad que llegó después de un período de sustancial crecimiento económico, y que después de él, como afirman Cole y Clough, «la reanimación no tardó en aparecer». El 8 de octubre de 1858, Marx escribió a Engels desde Londres, y le habló del «giro favorable del comercio mundial en este momento». En ese mismo año, Marx empezó a escribir su *Crítica de la economía política,* cuya primera parte fue publicada al año siguiente, y en 1860 trabajó en una segunda parte que nunca llegó a completar. También en ese año Marx leyó a Darwin, y en una carta del 19 de diciembre escribió a Engels: «es un libro que contiene la base en la historia natural de nuestra filosofía». En 1862, Marx escribió sobre *Las teorías de la plusvalía;* en 1865 escribió y dio clases sobre «Salarios, precio y beneficio», y un año más tarde comenzó a preparar el volumen primero de *El Capital* para el editor, obra que apareció en septiembre de 1867.

Al año siguiente empezó a trabajar en el volumen segundo. Eduard Bernstein afirma que ciertos pasajes del segundo volumen deben de haber sido escritos en 1870 y alrededor de 1878, mientras que algunos pasajes del volumen tercero fueron escritos aun antes, de 1864 a 1865 [52]. En resumen, muchos, y quizá la mayor parte, de los materiales para los diversos volúmenes de *El Capital* parecen haber sido escritos *antes* del comienzo de la «prolongada depresión» (que se inició en 1873), durante la larga tendencia al ascenso de 1850 a 1873. En verdad, su libro *La guerra civil en Francia fue publicado* en 1871, y trata de la insurrección de la Comuna de París de ese año, insurrección a la que Marx se opuso enérgicamente. El *Anti-Dühring* de Engels (para el que Marx escribió la primera parte del capítulo X) fue escrito en 1877, bastante después de comenzar la «prolongada depresión», pero no cabe duda de que esta obra de Engels se basó principalmente en Marx y en sus últimos veintisiete años de estudios y publicaciones económicos bajo la guía de Marx.

Sólo un año después de la matanza de los *communards,* Marx apareció en La Haya en el último congreso de la Primera Internacional, en el cual —tanto en sus declaraciones formales como en posteriores declaraciones a la prensa— afirmó repetidamente que:

> Sabéis que las instituciones, costumbres y tradiciones de diversos países deben ser tomadas en consideración, y no negamos que hay países —como América, Inglaterra y, si yo estuviera más familiarizado con vuestras institu-

[52] Eduard Bernstein, *Evolutionary Socialism,* Nueva York, Schocken Books, 1961, pp. 75-76.

ciones, quizá añadiría también a Holanda— donde los obreros pueden alcanzar sus objetivos por medios pacíficos [53].

El posterior socialismo evolucionista de la Segunda Internacional, por tanto, continúa esencialmente cierto desarrollo anterior en el mismo Marx; después de la muerte de Marx, en 1883, y por la posterior influencia de Engels sobre Bernstein y Kautsky, este socialismo evolucionista germina durante la «larga depresión» de 1873 a 1896. Es durante este período cuando se afirma entre los socialistas alemanes la creciente expectativa de que el capitalismo se halle condenado por sus propias y necesarias contradicciones internas. Pero pocos años después de terminar la larga depresión, de 1898 a 1899, Bernstein inicia la ofensiva contra el catastrofismo:

> Me pongo a la idea de que debemos esperar a breve plazo un colapso de la economía burguesa, y de que la socialdemocracia, ante la perspectiva de una catástrofe social tan grande e inminente, debe adaptar su táctica a tal supuesto [54].

Bernstein añade que el mismo Engels, quien había muerto varios años antes, en 1895, estaba «totalmente convencido de que el supuesto de una catástrofe era anacrónico» [55]. Las observaciones culminantes de Bernstein, al desarrollar su tema, según el cual no era el socialismo sino el *movimiento* socialista lo que tenía mayor importancia, eran claramente de un tono antimilenarista: «En ningún momento he sentido demasiado interés por el futuro... Mis pensamientos y esfuerzos están dirigidos hacia los deberes del presente.»

Al señalar que el revisionismo anticatastrofista de Bernstein aparece poco después de la gran depresión, no pretendo insinuar que represente una ruptura tajante con desarrollos anteriores del partido socialista alemán. Al menos desde 1887, los salarios reales netos o salarios en dinero netos de los obreros alemanes —pese a la larga depresión— aumentaron hasta alrededor de 1909, mientras el producto bruto alemán y el volumen de producción física *per capita* se incrementaron sustancialmente. Al mismo tiempo, crecieron los compromisos parlamentarios de los socialistas alemanes a medida que se convirtieron en un partido político legal y adquirieron un electorado cada vez más amplio. Así, en la época del Congreso de Erfurt, en 1891, un vasto grupo de socialsitas se sentía atraído por las reformas parlamentarias y el gradualismo.

[53] De Karl Marx, *On Revolution,* Nueva York, McGraw-Hill Book Co., 1972, vol. 1, p. 239, en galeras. Esta obra en dos volúmenes es un espléndido esfuerzo para establecer qué escribió realmente Marx y cuándo, y buena parte de la cronología anterior está tomada de él.

[54] Bernstein, *Evolutionary Socialism,* p. xxiv.

[55] *Ibid.,* p. xxviii.



Bernstein, pues, sólo fue la expresión más clara de un proceso anterior. En particular, Bernstein extrajo las conclusiones teóricas de este proceso económico y político en su crítica abierta a Marx. Al señalar que la lucha de clases no había llegado a nada que se asemejase a la agudeza predicha en el *Manifiesto comunista,* Bernstein rechazó de manera contundente el catastrofismo y su teoría de un derrumbe económico automático que daría origen al socialismo. Aunque muchos socialistas estaban de acuerdo con él, perdió las votaciones porque no podían avenirse a una ruptura abierta con Marx.

El punto esencial, pues, es que los socialistas de toda Europa habían visto llegar y marcharse varias depresiones económicas sin que se produjese un colapso económico general. En vez de la miseria creciente de las clases trabajadoras, vieron que éstas gozaban de salarios reales cada vez mayores mientras disminuían las horas de trabajo, a medida que se expandía la economía capitalista. En resumen, la economía no se había polarizado como había predicho Marx. Los ricos, es verdad, eran cada vez más ricos y había una gran concentración de la riqueza, pero la clase obrera *no era cada vez más pobre, sino que sus condiciones de vida mejoraban constantemente.* Fue ésta la base sobre la que surgió entre muchos socialistas europeos la sensación de que, como decía George Sorel, había algo profundamente erróneo en el marxismo. A partir de este contexto político y económico en el conjunto de la sociedad y en los debates de la comunidad marxista, algunos socialistas de izquierda como Lukács iniciaron su reinterpretación voluntarista del marxismo, que contempló a éste como el estudio de la «totalidad» y preparó el abandono de la prioridad de lo «económico».

### *Voluntarismo cortés y voluntarismo revolucionario*

Después de la larga depresión que terminó en 1895, principalmente con la extensión del colonialismo, la economía capitalista pareció adquirir nueva vida. La vieja teoría de la catástrofe todavía se adecuaba menos a la vida cotidiana que durante la larga depresión. A medida que el capitalismo creció y se estabilizó, algunos marxistas empezaron a preguntarse si la revolución era ahora necesaria, mientras otros se preguntaban si era ya posible. El desarrollo y la estabilización del capitalismo provocó una crisis dentro de la

comunidad marxista, cuyo síntoma central fue el rechazo por Bernstein del supuesto de los socialistas científicos de que las contradicciones internas del capitalismo llevarían inexorablemente a la miseria creciente del proletariado, al derrumbe de la economía y a la revolución socialista. Rosa Luxemburgo fue a la raíz del problema que había planteado Bernstein en la comunidad marxista con su habitual penetración, al señalar que éste «inició su revisión de la socialdemocracia abandonando la teoría del colapso capitalista». El problema era que «esta última... es la piedra angular del socialismo científico» [56]. Y añadió:

> La mayor conquista del movimiento proletario en desarrollo fue el descubrimiento de los fundamentos que apoyan la realización del socialismo en las *condiciones económicas* de la sociedad capitalista. Como resultado de este descubrimiento, el socialismo se transformó de un «ideal» soñado por la humanidad durante miles de años en una *necesidad histórica*... el secreto de la teoría del valor de Marx... reside en el carácter transitorio de la economía capitalista y la inevitabilidad de su colapso que llevará —y éste es sólo otro aspecto del mismo fenómeno— al socialismo [57].

Al menos de acuerdo con Luxemburgo, lo que había hecho Bernstein era sobre todo atacar los fundamentos de la creencia en la *inevitabilidad* del socialismo, particularmente en la medida en que Marx los había basado en una necesidad de orden *económico*. Bernstein preguntaba: «¿Por qué presentar el socialismo como la consecuencia de la compulsión económica? ¿Por qué degradar el entendimiento del hombre, su sentido de justicia y su voluntad?» [58]. El revisionismo de Bernstein, pues, reposaba en un *voluntarismo* cortés.

Como mostraremos en nuestro examen del leninismo (en un volumen posterior *, lo que sucedió como consecuencia del reto revisionista, y de la lucha de la izquierda contra él, no puede describirse apropiadamente como una defensa triunfante del viejo marxismo científico o como su restauración. Haber vencido a Bernstein era una cosa, y restaurar la vieja ortodoxia, otra muy diferente. La izquierda sólo triunfó en lo primero, pero no en lo segundo.

Por el contrario, en el marxismo científico que salvó, Lenin insertó un énfasis en la iniciativa política del partido de vanguardia que no era menos voluntarista. Lo que ocurrió después del desafío

[56] Luxemburgo, *Reform or Revolution,* p. 48.
[57] *Ibid.,* pp. 29 y 34. Las bastardillas son de Luxemburgo.
[58] *Vorwaerts,* 26 de marzo de 1899. Citado en Luxemburgo, p. 38.
* La muerte de Alvin W. Gouldner, en diciembre de 1980, le impidió escribir el volumen anunciado en el texto. *(N. del T.)*



de Bernstein al marxismo científico, pues, fue la escisión en *dos* voluntarismos: el voluntarismo cortés de la socialdemocracia revisionista, y el voluntarismo prometeico del leninismo revolucionario. Si Bernstein decía abiertamente que el socialismo no es necesario, pero puede ser *elegido* porque es mejor, los leninistas replicaban, en efecto, que también es posible elegir la revolución. Aunque rechazaban la crítica de Bernstein de la inevitabilidad del derrumbe capitalista, los leninistas tomaron medidas —esto es, organizaron el Partido Bolchevique— para asegurarse de que no necesitarían esperar tal derrumbe, conscientes de que su economía era aún inmadura y, por tanto, estaba lejos de las condiciones letales de un capitalismo avanzado.

Lenin, pues, no era menos revisionista que Bernstein, ni Bernstein menos voluntarista que Lenin. En verdad, ambos pasaron al voluntarismo en gran parte por las mismas razones: Bernstein porque ya no creía que el capitalismo llevase inexorablemente a la «miseria creciente» de la clase obrera y, por ende, inevitablemente a la revolución, y Lenin porque no creía que el capitalismo llevase necesariamente a la clase obrera a la conciencia socialista y, por consiguiente, a la revolución. *Ninguno de ellos creía ya que la revolución se fundase en la necesidad económica.* Ambos compartían el supuesto —y el marxismo crítico con ellos— de que las condiciones sociales no evolucionaban espontáneamente hacia la meta socialista deseada, en contraste con el *pathos* metafísico optimista del marxismo científico, el cual creía que «la historia está de nuestro lado». Con la sospecha de que la espera sólo los debilitaría y fortalecería a sus enemigos, los marxistas críticos no postergarían su empuje hacia el socialismo hasta que las condiciones económicas madurasen —como había aconsejado el marxismo científico—, y de este modo atrajeron a los radicales de regiones en desarrollo donde la industria estaba atrasada.

Retrospectivamente, pues, cuando el marxismo fue arrastrado a la órbita de una clase obrera poderosa y organizada, se borraron sus elementos milenaristas y utópicos. Cuando se crearon los instrumentos organizativos para alcanzar los objetivos de la clase obrera, los impulsos utópico-milenaristas del marxismo cedieron ante preocupaciones más economicistas por la mejora de la clase obrera dentro del marco del capitalismo, precisamente porque era esto lo que pedía la clase obrera. La atracción inicial de la clase obrera por el marxismo había sido la atracción del débil por cualquier cosa que alentase sus esperanzas y promesas de que el futuro sería mejor; así, en un comienzo, la clase obrera sintió afinidad por el marxismo científico y su determinismo.

Cuando sus formas de organización se desarrollaron dentro de una economía en expansión, y cuando ellas le permitieron experimentar algún éxito en la mejora de sus condiciones de vida, la clase obrera se hizo menos dependiente de las mejoras mediante mecanismos impersonales exteriores a ella misma. Aprendió a confiar en sí misma y, de este modo, se inclinó por una teoría que afirmase la importancia de sus propios esfuerzos, por un voluntarismo moderado que reflejase el modesto éxito de sus esfuerzos y su creciente autoconfianza. Tal voluntarismo moderado era también afín al de sus aliados entre los intelectuales que, cada vez más, seguían carreras públicas en el periodismo del movimiento, la política parlamentaria y las organizaciones partidarias y sindicales.

Cuando el marxismo se expandió a regiones menos desarrolladas, donde no había una clase obrera poderosa y sólo un movimiento sindical pequeño, los elementos utópico-milenaristas enquistados en él se reavivaron. Los países menos desarrollados fueron atraídos por un tipo diferente de marxismo, que acentuaba el poder y la iniciativa de la conciencia y de la lucha decidida —no sólo la elección moral— guiada por ella. Este marxismo refleja la ideología voluntarista a la que se halla naturalmente predispuesta la intelectualidad, ideología que exalta el poder de las ideas. Se revitaliza allí donde la intelectualidad no está limitada por un proletariado maduro y organizado, ni por una bruguesía desarrollada, ni por una élite terrateniente capaz. En esta situación, si la intelectualidad trata de realizar un proyecto revolucionario, debe y puede salir a la luz más plenamente. Aquí, los intelectuales se definen, a la manera leninista, como «revolucionarios profesionales», como el centro del proceso revolucionario, como la verdadera fuente de la conciencia socialista, y desarrollan un voluntarismo más combativo y autoritario. Tal voluntarismo pone de relieve la importancia de la elección basada no tanto en una moral manifiesta —que, como tal, está abierta a todos— como en la claridad cognoscitiva, el conocimiento o la «teoría», realizaciones que son accesibles en primer lugar a una élite intelectual.

### *«Pesimismo» y marxismo crítico*

En el núcleo del marxismo científico había una analogía tácita y muy optimista entre la historia de la Revolución Francesa y la burguesía, de un lado, y la revolución socialista y el proletariado, del otro. Una de las ideas compartidas por Sorel, Lukács y Lenin es que esta analogía tiene algo de sospechoso. Todos ellos subrayaron las diferencias, no las semejanzas, entre las dos revoluciones. Como señalaba Lukács, «el capitalismo ya se había desarrollado dentro del feudalismo... [pero] hasta la más desarrollada concentración capitalista difiere cualitativamente, y hasta económicamente, de un sistema socialista» [59].



También Lenin llegó más o menos a la misma conclusión:

> Una de las diferencias básicas entre la revolución burguesa y la socialista es que, en el caso de la revolución burguesa, que surge del feudalismo, las nuevas organizaciones económicas son creadas gradualmente en el útero del viejo orden, y modifican poco a poco todos los aspectos de la sociedad feudal. La revolución burguesa sólo tenía que realizar una tarea... destruir todas las cadenas de la sociedad anterior... Pero la revolución socialista se halla en una situación totalmente diferente. Cuanto más atrasado es el país en el que... la revolución socialista tiene que comenzar, tanto más difícil es la transición... a relaciones socialistas... la diferencia entre la revolución socialista y la revolución burguesa reside precisamente en que, en el segundo caso, ya existen formas acabadas de relaciones capitalistas, mientras que el poder soviético, el poder proletario, carece de tales relaciones.

Sobre todo, la carencia de la Revolución Rusa era que no había heredado la tecnología avanzada que, según el marxismo científico, era el requisito decisivo para el socialismo. Hasta las formas más avanzadas del capitalismo ruso (continúa Lenin), «abarcaban sólo unas pocas industrias y afectaban en grado ínfimo a la agricultura. La organización de la contabilidad, el control sobre empresas a gran escala, la transformación de todo el mecanismo económico estatal en una sola gran máquina, en un organismo económico que funcione de tal manera que cientos de millones de personas sean dirigidas por un solo plan, tal es la tremenda tarea organizativa que cae ahora sobre nuestros hombros» [60].

Al comenzar como marxista científico, Lenin consideraba al principio el subdesarrollo económico ruso como una debilidad del socialismo ruso, como una debilidad que sólo podía ser superada con la ayuda de revoluciones en el exterior o, en el mejor de los casos, a la que se podía hacer frente con los más excepcionales esfuerzos y medidas desesperadas. Si se contempla el subdesarrollo económico desde el punto de vista de un socialismo científico, necesariamente se llega a definirlo como «atraso». Frente al desarrollo

[59] Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, trad. de Rodney Livingstone, Cambridge, MIT Press, 1971, pp. 243, 282 y 283.

[60] V. I. Lenin, *Report on War and Peace to the Seventh Congress of the RCP (B)*, 6-8 de marzo de 1918.

económico «atrasado» de la Rusia zarista, el marxismo científico empezó a transformarse en un marxismo crítico que pudiera protegerlo del pesimismo naciente, afirmando enfáticamente que los hombres no están limitados por las condiciones objetivas.

Gradualmente, pues, el marxismo crítico comenzó a redefinir el subdesarrollo económico de modo que, en lugar de considerarlo como una debilidad que limita, redefinió lentamente el «atraso» como algo que brindaba una oportunidad a los revolucionarios. Esta revaloración del atraso —el cambio en los valores aceptados para juzgarlo— que ya había sido iniciada por Lenin y sus contemporáneos antes de la Revolución de Octubre, culminó en Mao y las revoluciones culturales chinas. Como ha observado Edward Friedman, Mao argüía que el atraso significaba pobreza, y pobreza significa disposición revolucionaria. Mao señalaba también:

> Lenin decía: «Cuanto más atrasada es una nación, tanto más dura es la transición del capitalismo al socialismo.» De hecho, cuanto más atrasada es la economía, tanto más difícil, no más dura, es la transición del capitalismo al socialismo. Cuanto más pobre es la gente, tanto mayor es su deseo de una revolución [61].

Lenin *inició* el cambio en la estrategia comunista por el cual se dio importancia creciente a una alianza temporal con el campesinado. La culminación de este realineamiento se producirá cuando Mao ponga al campesinado en el centro mismo de la Revolución China y use a los elementos «atrasados» de la sociedad china, al *lumpen* (desarraigados y desclasados), como cuadros del Ejército Popular Chino.

El dilema fundamental de la estrategia revolucionaria marxista, por tanto, fue éste: cuanto más fuerte y más maduramente desarrollada es una sociedad capitalista, tanto más poderosa es la burguesía, tanto mayor su hegemonía sobre la conciencia de otras clases, y tanto más difícil es arrancarle el poder. De modo similar, cuanto más débil y menos desarrollada es una clase capitalista, tanto menor es la influenica que tiene sobre la clase obrera y otras clases, y es tanto más fácil de derrocar. Cuanto más fácilmente puede ser derrocado un sistema capitalista, pues, tanto menos desarrollados están los requisitos económicos e industriales para la transición al socialismo, según habían sido concebidos éstos por

[61] Mao Tse-tung, *Mao Tse-tung ssu-hsiang wah sui,* Hong-Kong, Po Wen Book Co., 1969, pp. 333-334. Citado por Edward Friedman, *Mao Tse-tung, Backwardness and Revolution* (manuscrito inédito, junio de 1978).



los marxistas científicos: cuanto más fácil es la revolución, tanto más duro es el camino hacia el socialismo.

Una sociedad capitalista inmadura presenta a los socialistas revolucionarios una oportunidad política mayor para adueñarse del poder, pero una vez conquistado éste, es más difícil construir el socialismo (científico). Este dilema podía resolverse optando por tomar el poder en seguida en una economía atrasada, asumiendo los riesgos de su atraso, o por postergar la toma del poder y esperar a la aparición del tipo de infraestructura económica requerida por los marxistas científicos.

Fue este dilema el que escindió al Partido Socialdemócrata Ruso en dos facciones, los bolcheviques y los mencheviques. Los bolcheviques cedieron en su marxismo científico y, acuciados por Lenin, se inclinaron hacia un marxismo crítico más voluntarista, optando por la-revolución-ahora. Los mencheviques mantenían la pureza de su marxismo científico y postergaban la revolución. Los mencheviques fueron destruidos por los bolcheviques cuando éstos tomaron el poder, mientras que los mismos bolcheviques fueron destruidos por el sistema estalinista al que les llevó su intento de resolver este dilema. Ninguna de las partes escapó de él.

Sospechando que la maduración del capitalismo suponía una poderosa clase capitalista con una creciente hegemonía sobre la clase obrera, que esto implicaba dificultades, no oportunidades, para la revolución y con la suposición de que la tendencia histórica podía *no* llevar a los bolcheviques al poder, Lenin decidió adueñarse del poder en Rusia, pese a su atraso, y confiar de hecho en los campesinos atrasados para su aspiración al poder, aunque no creía que fuesen un aliado verdaderamente fiable en el proyecto socialista. La perspectiva política era oscura y arriesgada. Los bolcheviques estaban atrapados entre Escila y Caribdis: I) o bien postergaban su revolución socialista (como querían los mencheviques), pero entonces se arriesgaban a enfrentarse con una clase capitalista muy fortalecida, II) o bien la llevaban a cabo tan pronto como se les presentase la oportunidad, pero sin una economía industrial desarrollada y sin un proletariado sobre los cuales construir. Ambos tipos de acción eran, obviamente, inquietantes para los marxistas.

Es esencialmente la aparición de este dilema lo que constituye una fuente importante del naciente pesimismo que Perry Anderson, con razón, considera fundamental en el marxismo de Occidente. Sin embargo, Anderson no ofrece ninguna explicación de este peismismo, y supone de forma dudosa que la tendencia se inicia con Gramsci. Anderson está en lo cierto: «La confianza y el optimismo de los fundadores del materialismo histórico y de sus sucesores

desapareció progresivamente»[62]. De lo que no se percata es de que desapareció mucho antes de Gramsci, a quien Anderson considera como punto de demarcación y primer indicio de ese pesimismo (a causa de la creencia de Gramsci de que el socialismo iba a pasar por una larga guerra de desgaste en Occidente). Este pesimismo sólo surge de forma abrupta e imprevista después de 1920, pero es desde luego claramente visible en la verdadera celebración del pesimismo por Sorel. También es visible en el giro de Lenin (y de Beristein) hacia el voluntarismo, giro dado precisamente porque ya no era optimista con respecto a la tendencia inmanente de la historia.

Rosa Luxemburgo manifestó sus diferencias con Lenin en sus sospechas hacia el elitismo de la organización bolchevique y su usurpación de las prerrogativas de la clase obrera. Sin embargo, no era menos voluntarista que él, pues insistía en la importancia tanto de las condiciones objetivas como del compromiso ideológico con el socialismo, aunque tenía mayor confianza en la capacidad de las primeras para engendrar el segundo. Era particularmente voluntarista en su insistencia en que Bernstein se equivocaba al precaver contra una embestida prematura hacia el socialismo: «No puede haber ningún momento en que el proletariado, colocado en el poder por la fuerza de los hechos, no esté en condiciones o no se vea moralmente obligado a tomar ciertas medidas en la dirección del socialismo»[63]. Al insistir en que «la conquista del poder político por la clase obrera nunca puede materializarse demasiado "pronto"», Luxemburgo concordaba esencialmente con la ambición de Lenin de adueñarse del poder en Rusia, pese a su atraso, con todas las fatídicas consecuencias que se materializarían posteriormente en el estalinismo.

Después del éxito en la conquista del poder en Rusia con la Revolución de Octubre y del fracaso de las revoluciones en Europa central, los dilemas del marxismo científico se agudizaron. Se enfrentó ahora con una doble anomalía: I) el fracaso de las revoluciones que habían sido predichas para las sociedades capitalistas industriales avanzadas, y II) su victoria en sociedades para las que no la había predicho el marxismo científico.

[62] Anderson, *Considerations on Western Marxism*, p. 89.

[63] Luxemburgo, *Reform or Revolution*, p. 47. Sin embargo, Luxemburgo había supuesto tácitamente que habría una prolongada lucha por el poder, en las condiciones de un industrialismo avanzado como el de Alemania, durante la cual los obreros se educarían para el poder. En resumen, supuso un «grado definido de madurez de las relaciones económicas y políticas».



El advenimiento del marxismo crítico representa una conjunción específica: la lucha por el socialismo revolucionario en sociedades industrialmente atrasadas conducida por una élite culturalmente muy avanzada. Fue una generación específica de marxistas: aquellos para quienes era cada vez más claro que había algo erróneo en el viejo paradigma del socialismo científico. Los más seguros y confiados culturalmente —los de Occidente— concluyeron abiertamente que el marxismo mismo estaba equivocado; por ejemplo, Bernstein. Pero los marxistas de izquierda del Este concluyeron que sólo la interpretación socialdemócrata del marxismo era errónea. Así, el intento leninista de reformular el marxismo se concebía a sí mismo como un esfuerzo por rescatar el verdadero marxismo de las deformaciones y adaptarlo sencillamente a una nueva era de la historia. De este modo, la reformulación leninista del marxismo procedió con una autoconciencia empañada. Al acentuar la importancia de una élite intelectual que actuaba a través de una organización centralizada y disciplinada, exaltó la importancia de sus propias iniciativas y el peligro de esperar a que las condiciones económicas produjesen espontáneamente una conciencia socialista. Si ya no confiaban en el derrumbe económico automático, en cambio confiaban tácitamente en el azaroso catastrofismo de la guerra. Así, ofrecieron una reformulación del marxismo atractiva para las regiones industrialmente atrasadas, exaltando las iniciativas ideológicas que compensaban el atraso económico y permitiendo eludir la pasivididad a la que el marxismo científico habría reducido a las élites radicales locales.

La posterior época de *aburguesamiento* de la clase obrera de las naciones industrialmente más avanzadas y de acomodación a la sociedad capitalista, a medida que mejoraba su nivel de vida, minó aún más las tesis del socialismo científico, pues éste había supuesto que serían las contradicciones económicas del capitalismo avanzado las que harían a sus sociedades vulnerables al socialismo. Cuando fue la militancia del proletariado, no la hegemonía capitalista, la que sucumbió, el marxismo científico entró en una continua disonancia con la experiencia de la vida cotidiana en el capitalismo occidental, no menos que en los países en desarrollo. Se agudizó tanto más cuanto que algunos de los grupos más abiertamente militantes, como los estudiantes universitarios, estaban lejos de hallarse en la miseria.

Ahora, la experiencia de la vida cotidiana fue interpretada como una confirmación de la importancia que los marxistas críticos habían atribuido a la conciencia y a la deteriorada calidad de la vida cotidiana en la sociedad moderna. Al pasar de un marxismo cien-

tífico a un marxismo crítico, la crítica socialista de la sociedad moderna pasó de la condena de la explotación económica del capitalismo a la denuncia de su deshumanización sociológica, es decir, de la alienación y la cosificación. El resurgimiento del énfasis en la alienación y la cosificación en el marxismo —que se encuentra principalmente en el Oeste industrialmente avanzado— tenía sus raíces en el creciente control del capitalismo sobre los ciclos económicos, en su creciente sistema de bienestar para los pobres y en su mejora del nivel de vida de la clase obrera. El movimiento hacia un marxismo crítico en los decenios de 1960 y 1970 fue en parte el resultado de un esfuerzo para reformular el marxismo de modo que resultara compatible con la experiencia bajo el capitalismo tardío.

*Como resumen parcial:* el catastrofismo marxista se formó antes de 1848, influido por el sufrimiento de las masas en la depresión económica de este período, por la revitalización de un milenarismo terrenal —en las clases trabajadoras y en las clases «cultas»— y por la conjunción de las fuerzas políticas que se descargaron en la revolución de 1848. Tan poderoso es el catastrofismo primitivo del marxismo, que, en algunas de sus expresiones, es concebido como una revolución total, universal.

Esta expectativa de una revolución inminente se desvaneció cuando Marx se estableció en Londres y cuando el marxismo se vio expuesto a los cambios básicos que se produjeron de 1850 a 1873. Los posteriores estudios de economía política de Marx debieron acomodar su anterior catastrofismo al nuevo crecimiento y prosperidad económicos, pues éstos entraban en disonancia con la expectativa de una revolución inminente. La nueva sensación de la fuerza creciente del capitalismo se refleja en el estructuralismo de *Das Kapital* y en el *pathos* que transmite del poder de las formaciones económicas. Al mismo tiempo, *Das Kapital* proporciona también un nuevo fundamento «científico» para el anterior catastrofismo. De tal modo, si la prosperidad de 1850-1873 fue una mala noticia para los revolucionarios, *Das Kapital* puede ser interpretado como un intento de consolarlos, ayudándolos a evitar la apatía:

Esta prosperidad —dice, en efecto, *Das Kapital*— no debe apesadumbrar a los revolucionarios porque es sólo temporal. Los revolucionarios no deben perder la esperanza en la revolución, pero deben esperar el momento oportuno y prepararse para él, porque las estructuras económicas básicas del capitalismo y sus contradicciones aseguran una nueva gran quiebra. Así, la prosperidad sólo ha conjurado temporalmente la revolución. La misma esencia de las contradicciones estructurales del capitalismo llevarán inevitablemente a la miseria creciente de la clase obrera y a la asfixia de las fuerzas productivas por las relaciones de producción del capitalismo. La estabilidad actual, pues, es la estabilidad de un volcán sólo momentáneamente inactivo.



El marxismo científico, por ende, fue esto: un esfuerzo para contrarrestar la amenaza a la moral revolucionaria que había surgido de la derrota de la revolución de 1848 y que se intensificó con la prosperidad de 1850-1873. Lo hizo ofreciendo una base racional para creer que la estabilización de la economía sólo era temporal y que la tendencia inexorable de las cosas favorecía a la revolución. Pero en este nuevo marco, la catástrofe comenzó a ser postergada para un futuro indefinido. Al poner de relieve la inevitabilidad de la quiebra futura, la dramaturgia de *Das Kapital* apartó la atención del hecho de que ya no era inminente. Este es el mecanismo de adaptación común de un milenarismo cuyas predicciones sobre el «futuro» no se han materializado. En resumen, si bien el marxismo científico encarna el catastrofismo, también lo castra.

La emasculación del catastrofismo por el marxismo científico fue proseguida en el plano político por la socialdemocracia alemana. Rendía un homenaje verbal a la teoría del derrumbe automático, pero ya no esperaba que fuese inminente, y empezó a aprovechar las oportunidades dentro del marco del *statu quo*. Aunque la larga depresión pudo temporalmente revitalizar la esperanza en la revolución, cuando se hizo claro que ésta no se iba a producir, el catastrofismo quedó totalmente socavado, estrellándose contra las rocas del revisionismo. Terminada la larga depresión sin que se avistara revolución alguna, los revisionistas pudieron renunciar abiertamente al catastrofismo, mientras otros socialistas, aún fieles a Marx, pensaban lo mismo en su fuero interno.

Durante la larga depresión, la clase obrera occidental aprendió a organizar sindicatos y partidos políticos y a movilizar un electorado. Ya no necesitaba abrigar esperanzas milenaristas, sino que podía confiar en sus propios esfuerzos prácticos. Así, el derrumbe automático y el marxismo científico dieron paso a un voluntarismo cortés en Europa central. En Europa oriental, en cambio, el marxismo científico había sido durante largo tiempo una fuente de apatía, no un antídoto contra ella. La versión de Lenin del voluntarismo, su vanguardismo revolucionario, al suponer que la clase obrera no desarrollaría una conciencia socialista por sí misma, llegó a encarnar una nueva propensión al catastrofismo.

Pero en esa región menos desarrollada, el catastrofismo ya no es considerado como inevitable en virtud de las contradicciones de las estructuras económicas del capitalismo, sino que llega a fundarse en el vigor de la organización política y militar. Así, Lenin se regocijó cuando estalló la Primera Guerra Mundial. Posteriormente, Mao anunciaría que el poder está en el cañón del fusil, y Castro organizaría su columna militar. La guerra se convierte ahora en el equivalente funcional de las crisis engendradas por las estructuras del capitalismo, y sirve como nueva base para el catastrofismo del marxismo crítico.

Apéndice

# MANNHEIM, COSER Y LASSWELL SOBRE LOS ORIGENES DEL MARXISMO CRITICO

Así como no he sido el primero en distinguir entre marxismo científico y marxismo crítico, tampoco comienza aquí el análisis de sus orígenes sociales. En efecto, hay una tradición intelectual establecida que vincula (a veces expresamente) el marxismo crítico con el atraso y el marxismo científico con lo que es históricamente progresivo. Al esbozar estos otros análisis de los orígenes del marxismo crítico, aprovecharé la ocasión para aguzar mi propia perspectiva. Para todos los fines prácticos, la discusión comienza con un breve párrafo de Karl Mannheim en el que declara bastante críticamente:

> El pensamiento marxista aparece como el intento de racionalizar lo irracional. La corrección de este análisis está garantizada por el hecho de que, en cuanto los grupos proletarios marxistas llegan al poder, se deshacen de los elementos dialécticos de su teoría y comienzan a pensar en los métodos generalizadores del liberalismo y la democracia, que trata de llegar a leyes universales, mientras que quienes, por su posición, aún tienen que recurrir a la revolución, se aferran al elemento dialéctico (leninismo) [1].

Podemos simpatizar con el juicio de Mannheim sobre la dialéctica, considerando que algunos marxistas tienden a invocarla,

[1] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge,* trad. de Louis Wirth y Edward Shils, Nueva York, Harcourt Brace & Co., 1946, p. 118.

como la idea de un milagro, para explicar ciertos acontecimientos cuando no se dispone de ninguna explicación lógica. Este es también el espíritu de la irónica observación de Sorel: «No hay acuerdo alguno sobre el significado del término "dialéctica", pero parece que la dialéctica es una cosa muy importante.»

No estoy de acuerdo, sin embargo, en que la dialéctica debe ser igualada al irracionalismo. Esta ilusión sólo aparece desde la singular perspectiva de quienes equiparan la racionalidad con la visión de la Ilustración y no comprenden que —como demostraré en un libro futuro— la dialéctica es un intento de superar los *límites* de la racionalidad de la Ilustración. La idea de Mannheim es que este marxismo «dialéctico» está de algún modo asociado con la falta de poder y el irracionalismo; como las otras perspectivas del marxismo crítico consideradas más adelante, la premisa es que éste es un síntoma de alguna especie de «atraso». Volveré luego a este tema, pero en este punto puedo decir que Mannheim parece tener razón al suponer que el marxismo crítico tiene una afinidad electiva por aquellos cuyas bases de poder son débiles, y el marxismo científico por los que tienen bases de poder fuertes. Pero ir más allá de esto y asociar la debilidad con el atraso-irracionalidad implicaría que las fuerzas del *statu quo* que están en el poder deben siempre representar los elementos más racionales de la sociedad.

En 1967, Harold D. Lasswell, en su análisis comparativo «Rusia y China en un Mundo en Modernización» [2], argüía que el «voluntarismo» de algunas de estas sociedades (que yo asocio con el marxismo crítico) proviene de su desarrollo en sociedades tradicionalistas, *precientíficas*. Nuevamente se vincula aquí el marxismo crítico con el atraso.

Lasswell piensa que la tecnología y la ciencia disciplinan la fantasía, impiden a las personas creer en el poder de la voluntad y frenan el factor subjetivo. En verdad, tiende a igualar la confianza en el factor subjetivo con la magia, con lo cual ignora totalmente la invocación por ésta a lo sagrado mediante la meticulosa conformidad con el ritual. La implicación general de sus afirmaciones, pues, es que el marxismo científico es el producto de un desarrollo científico y tecnológico de la cultura, mientras que el marxismo crítico es *producido en y por* sociedades atrasadas.

Debemos decir varias cosas al respecto, la primera de las cuales es que la tesis de Lasswell se basa en cierta insensibilidad antropológica; por ejemplo, la reducción de la magia a un «factor subjetivo».

[2] En Donald W. Treadgold, rec., *Soviet and Chinese Communism: Similarities and Differences,* Seattle, University of Washington Press, 1967.



Además, implícitamente exagera el voluntarismo aun de sociedades tradicionales. Después de todo, la gente de las sociedades tradicionales no practica simplemente la magia para alimentar a sus familias o derrotar a sus enemigos. También trabajan y luchan. En verdad, aun en las sociedades tribales *coexisten* el trabajo y la magia; la existencia de la magia nunca implica la ausencia del trabajo. El gran antropólogo polaco Bronislaw Malinowski observó hace mucho que es mayor la probabilidad de la magia cuando los resultados del trabajo son inciertos; esto es, cuando las personas persiguen objetivos para cuyo logro no existen medios rutinarios y tecnológicamente adecuados, la magia les permite dominar sus ansiedades y llevar a cabo su proyecto.

La tesis de Lasswell, de que una ideología política voluntarista es el producto de una sociedad *pre*-industrial, ignora la experiencia moderna del nazismo y el fascismo. Indudablemente, sus políticas se cuentan entre las más extremadamente voluntaristas e irracionales que hayan surgido en cualquier parte del mundo contemporáneo. Sin embargo, es igualmente obvio que las sociedades en las que nacieron no eran atrasadas, sino que estaban entre las más avanzadas del mundo, científica y tecnológicamente, y cuyas poblaciones, de acuerdo con la tesis de Lasswell, debían ser por ende inmunes al voluntarismo.

El análisis de Lewis Coser del «Pensamiento Marxista en el Primer Cuarto del Siglo» [3] es una obra muy lúcida, pero, como Mannheim y Lasswell, asocia el marxismo crítico con el atraso y presenta las mismas dificultades que las concepciones de Lasswell. Esencialmente, Coser ve el marxismo científico como fundado en las partes industrialmente avanzadas de Europa, en particular Alemania, con lo cual pasa por alto que el marxismo científico sirve para compensar la decadencia de la religión como fuente de seguridad entre los obreros. Al mismo tiempo, Coser sostiene que el marxismo voluntarista es el producto de las partes industrialmente atrasadas de Europa. Tom Bottomore ha observado que Coser sólo puede defender esta tesis si ignora que Karl Korsch, voluntarista de izquierda durante un cierto tiempo, fue un producto del corazón de la industria alemana, y también si ignora el voluntarismo, engendrado en París, de Sorel. Como plantea Bottomore: «¿Por qué dar tanta importancia a la influencia formativa de la infancia de Gramsci en Cerdeña, y no a sus años de estudiante en la ciudad industrial de Turín?» [4]. Cabe añadir que Lukács, el gran apóstol del marxismo crítico, aunque

[3] Lewis Coser, «Marxist Thought in the First Quarter of the Twentieth Century», *American Journal of Sociology*, vol. 78, núm. 1 (julio de 1972).
[4] *Ibid.*, introducción al problema.

húngaro de nacimiento, sufrió en gran medida la influencia de la cultura y la educación alemanas, incluyendo la fuerte influencia de Max Weber y Georg Simmel.

Todos los líderes de la crítica del marxismo científico —Lukács (1885), Korsch (1886), Gramsci (1891) y Horkheimer (1895)— forman un grupo generacional nacido después de la estabilización del capitalismo a fines del siglo XIX. Sorel, que nació en 1847, no empezó a escribir como socialista hasta los cuarenta y cinco años, en 1892, y publicó sus *Reflexiones sobre la violencia* en 1908. Esa generación creció con la convicción de que el marxismo había demostrado estar equivocado o ser irrelevante; pero buscó un remedio desde la izquierda, como Bernstein la había buscado desde la derecha.

Una dificultad básica de la concepción de Lesswell y Coser es que hace inferencias sobre la ideología de esta élite intelectual a partir de condiciones generales de ciertos tipos de sociedades «atrasadas», «tradicionalistas» según Lasswell, y de las economías periféricas fuera del centro industrial de Europa, según Coser. Esto supone que esa élite fue formada realmente por las mismas condiciones de atraso que las masas de esas sociedades. Pero tal supuesto es infundado. El marxismo crítico fue el producto de una élite intelectual con una *educación avanzada y considerable familiaridad con la ciencia y la tecnología,* por sus estudios o sus viajes a sociedades industriales. Así, su desarrollo no refleja las premisas mágicas o el atraso de economías tradicionales, preindustriales, sino de culturas tan avanzadas como las que más de su tiempo. En verdad, el marxismo crítico fue el producto de una élite avanzada que sabía que la ciencia moderna estaba sufriendo una importante transformación. No ignoraron la ciencia, sino que hicieron una crítica de ella; su posición con respecto a la ciencia no reflejaba un tradicionalismo ingenuo, sino la más avanzada filosofía de la ciencia de su tiempo (por ejemplo, Sorel) y otras tradiciones muy complejas y sociológicas (Lukács y Gramsci). Esta élite fue impelida hacia el marxismo crítico porque, a diferencia de Bernstein, persistían en sus ambiciones revolucionarias frente al fracaso del «derrumbe automático». Que sus doctrinas fueran posteriormente atractivas para personas de regiones menos desarrolladas del mundo no implica que hubiesen sido llevados a ellas por estar sumergidos en una cultura de tradicionalismo mágico, sino que también ellos eran proclives a un radicalismo activista, mientras el marxismo científico parecía aconsejar la pasividad. Para ellos, pues, el marxismo crítico permitía un continuo activismo revolucionario pese a su atraso económico, y substituyeron el catastrofismo económico del marxismo científico por un catastrofismo político-militar.

# Apéndices a la parte I

## Apéndice I

# OTRAS FORMULACIONES DE LOS MARXISMOS

Como ya he señalado, la tesis de que hay dimensiones diversas y disonantes del marxismo, que hay dos marxismos (o más) no es original mía. Comenzó a surgir de la manera más articulada después de que la Revolución Bolchevique no logró el apoyo de una revolución triunfante en la Europa central industrialmente avanzada, y como parte de la crítica del parlamentarismo, el revisionismo y la evolución determinista de la Segunda Internacional. La tesis de los «dos marxismos» fue totalmente desarrollada por Karl Korsch en 1923:

> He descrito la teoría dialéctica materialista y revolucionaria crítica de Marx y Engels del decenio de 1840 como una *antifilosofía* que, sin embargo, en sí misma seguía siendo filosófica... «antifilosofía» desarrollada en dos direcciones separadas. Por una parte, la «ciencia» socialista se hizo positiva y gradualmente se apartó por completo de la filosofía. Por otra, se produjo un desarrollo filosófico, en apariencia en conflicto con el primero, pero de hecho complementario de él. Encontramos esto, primero, a fines del decenio de 1850, en los escritos de los mismos Marx y Engels, y más tarde en los de sus mejores discípulos, Labriola en Italia y Plejanov en Rusia. Su carácter teórico puede ser definido como una especie de retorno a la filosofía de Hegel, no ya un retorno a la «antifilosofía» esencialmente crítica y revolucionaria de los hegelianos de izquierda en el período del *Sturm und Drang* de la década de 1840... Labriola y Plejanov desarrollaron esta tendencia filosófica hegeliana, que se

encuentra en cada línea de sus escritos. También persistió en el discípulo de Plejanov, Lenin [1].

Está claro, pues, que Korsch vio uno de los dos marxismos —el científico— como un impulso positivista y cientificista hostil a la filosofía en general y a Hegel en particular. Y vio el otro marxismo como una reafirmación del fundamento hegeliano crítico y filosófico del marxismo. La propia obra de Korsch «aspiraba a hacer resaltar nuevamente este aspecto filosófico del marxismo». También rechazaba cautamente el «procedimiento fundamentalmente dogmático y, por ende, anticientífico del "ortodoxo" que convierte en un artículo de fe evidente e inconmovible la afirmación de que la "doctrina" elaborada por los Padres de la Iglesia era absolutamente coherente», mientras que se oponía a toda concepción de las ideas de Marx y Engels que las considerase unilateralmente como «en un todo en conflicto» [2].

El marxista italiano Lucio Colletti desarrolla también su propia versión de la tesis de los dos marxismos, centrándose en una distinción similar entre el marxismo como ciencia y como crítica:

> Hay dos líneas posibles de desarrollo del propio discurso de Marx, expresadas respectivamente en el título y el subtítulo de *El Capital*. La primera es la que el mismo Marx expone en su prefacio a la primera edición y en la nota final de la segunda edición, donde se presenta simplemente como un científico. Según el juicio que sobre sí mismo expone aquí, Marx realizó en el campo de las ciencias históricas y sociales la tarea que ya se había llevado a cabo en las ciencias naturales... El título de *El Capital* señala esta dirección. Promete que la economía política, que empezó con las obras de Smith y Ricardo, pero permaneció incompleta y contradictoria en ellos, se convertirá ahora en una verdadera ciencia en el pleno sentido de la palabra. Pero el subtítulo del libro sugiere otra dirección: una «crítica de la economía política»... Lenin, ciertamente, habría rechazado la idea de que el marxismo es una crítica de la economía política; para él, sólo era la crítica de la economía política *burguesa*, que finalmente transformó la economía política en una verdadera ciencia. Pero el subtítulo de *El Capital* indica... que la economía política como tal es burguesa y debe ser criticada *tout court*. Esta segunda dimensión de la obra de Marx es precisamente la que culmina en su teoría de la alienación y el fetichismo [3].

El marxista y fenomenólogo francés Maurice Merleau-Ponty, en su análisis de 1955 de *Les aventures de la dialectique,* formula

[1] K. Korsch, *Marxism and Philosophy,* Londres, New Left Books, 1970, p. 95.

[2] *Ibid.,* p. 108.

[3] Entrevista con Lucio Colletti publicada en *New Left Review,* julio-agosto de 1974, p. 18.



también una distinción entre lo que llama el «marxismo occidental» y el «leninismo», coincidente con nuestra distinción entre el marxismo crítico y el marxismo científico. Sostiene que «se encuentra ya en Marx como un conflicto entre el pensamiento dialéctico y el naturalismo», y habla de un «eclecticismo comunista» que es

> concebido sin imparcialidad... esa mezcla inestable de hegelianismo y cientificismo que permite a la ortodoxia rechazar, en nombre de principios «filosóficos», todo lo que las ciencias sociales han intentado decir desde Engels, y, sin embargo, permite replicar con el «socialismo científico» cuando se plantean objeciones filosóficas... En el plano teórico, significa obstruir todo intento de comprensión, como en el plano práctico supone reemplazar la praxis total por una acción realizada por técnicos, reemplazando al proletariado por el revolucionario profesional [4].

Raymond Aron también ha destacado la inestabilidad esencial y el carácter oscilatorio de los dos marxismos:

> La mode parisienne oscille entre les *Manuscrits économico-philosophiques* et le protostructuralisme de *l'Introduction à la Critique de l'économie politique* et du *Capital*: d'une part la version hégéliano-existentialiste, l'odyssée, de l'humanité entre la chute dans la lutte de classes, l'aliénation et le salut révolutionnaire, la réconciliation de l'homme et de la nature, de l'essence et de l'existence, d'autre part, la version scientifique des lois naturelles selon lesquelles fonctionne et se transforme le mode de production capitaliste abandonné à lui-même. Cette oscillation trouve son explication, sinon sa justification, dans les incertitudes de la synthèse marxiste elle-même [5].

Asimismo, el filósofo yugoslavo Mihailo Marković, en un ensayo de 1969, presentó una distinción similar entre el marxismo científico y el marxismo crítico:

> Marx elaboró una teoría que es científica y crítica a la vez. Sin embargo, en la mayoría de las interpretaciones y desarrollos posteriores de su pensamiento

[4] Maurice Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic,* Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1973, p. 64. Pero en la versión de Merleau-Ponty del marxismo crítico no hay, como en la de Lukács, una tendencia hegeliana a asimilar al Otro o a aniquilar al «sujeto» e ingerir el objeto. Merleau-Ponty tenía una sensibilidad más durkheimiana a las constricciones reales impuestas por el Otro; contempla el Otro como prueba de su propia realidad por las constricciones externas que impone: la «pesadez» de la historia. Merleau-Ponty sostiene que «es este sentimiento del peso del mundo objetivo lo que sólo se adquiere en contacto con las cosas».

[5] Raymond Arond, «Equivoque et inépuisable», en *Marx and Contemporary Scientific Thought,* Social Science Research Council, La Haya, Mouton, 1969, p. 37.

se pasa por alto invariablemente una u otra de estas dos características esenciales... Al segundo grupo (que exalta la crítica) pertenecen... varios apologistas de la sociedad poscapitalista que desarrollan el marxismo como una ideología y... los humanistas románticos que consideran el conocimiento positivo como una forma de subordinación intelectual al marco social establecido... Al primer grupo pertenecen todos aquellos científicos que aprecian la enorme contribución de Marx a la ciencia social moderna, pero que no comprenden lo que distingue fundamentalmente las concepciones de Marx de las de Comte, Mill, Ricardo y otros científicos sociales clásicos, así como de las de los positivistas modernos, o sea, la constante crítica de Marx de la teoría existente y de las formas existentes de realidad social [6].

Los filósofos norteamericanos Dick Howard y Karl Klare señalan también la existencia de dos marxismos, de una escisión entre el marxismo científico y el crítico, aunque sostienen que el segundo, el marxismo crítico, es el verdadero y que ha sido reprimido por el primero, por el falso marxismo científico. Para ellos, pues, el marxismo crítico es «la dimensión oculta y desconocida». «El marxismo, en resumen, es diferente de lo que conocemos como tal», escribe Karl Klare, y «las corrientes teóricas que han puesto en claro esto han tenido, por razones de historia política, una existencia subterránea en el marxismo» [7].

Debo reiterar aquí que, en mi opinión, el marxismo «real» o «verdadero» no es más «crítico» que «científico». *Ambos* son igualmente reales en el marxismo, ambos son auténticos en él. La contradicción dentro de lmarxismo no es que haya una interpretación *incorrecta* del marxismo y otra *correcta.* La contradicción está formada por alternativas que son ambas verdaderamente marxistas. Finalmente, añadiría que las contradicciones del marxismo son internas y esenciales a él, no creaciones de una «historia política», externa y contingente.

El marxismo crítico, señala Klare, se ocupa de aspectos de lo que antaño se juzgaba peyorativamente en el marxismo científico como superestructura ideológica. Wilhelm Reich, por ejemplo, subraya la significación de la estructura autoritaria de la familia patriarcal y de la estructura de carácter que genera, así como las implicaciones ideológica de la represión de la sexualidad. De igual modo, Antonio Gramsci se centra en la importancia de la moralidad, las diferenciaciones regionales en la cultura, las diferencias

[6] Mihailo Marković, «Marx and Critical Scientific Thought», en *Marx and Contemporary Scientific Thought,* pp. 155-167.

[7] Dick Howard y Karl E. Klare, *The Unknown Dimension: European Marxism Since Lenin,* Nueva York, Basic Books, 1973, p. 4.



en los tipos de intelectualidad y la importancia de la hegemonía ideológica de la burguesía para su dominación de la sociedad. Los estudios posteriores de la Escuela de Francfort sobre la estructura de carácter autoritaria, su énfasis en la crítica de la ideología y, recientemente, la importancia que asignan a la comunicación y el lenguaje, son de un alcance similar.

El rasgo principal del marxismo desconocido, para Klare, es que restablece «la conciencia humana, la subjetividad humana, en el corazón del marxismo, y rechaza como marxismo "vulgar" la idea de que la "conciencia" está estrictamente determinada por el ámbito económico» [8].

Un marxismo crítico que rechaza toda forma de determinismo y reduccionismo económicos, es considerado como una teoría esencialmente lukácsiana de la «totalidad», en oposición al positivismo, y se une a los continuos esfuerzos para desarrollar el marxismo a la luz de los avances de la ciencia social moderna, en particular los que se inclinan hacia la filosofía. Así, Lukács es el discípulo de Max Weber y George Simmel; Sartre se basa en Freud y Husserl; Marcuse, en Heidegger y Freud, y Gramsci tiene raíces en Croce. El marxismo crítico, pues, es considerado como abierto a otras comunidades teóricas, y no cerrado dogmáticamente.

Lo que ha sido llamado desde hace tiempo el marxismo «vulgar» también implicaba una distinción *incipiente* entre los dos marxismos. Esto involucraba una crítica concentrada y negativa del marxismo científico, que era el llamado «vulgar» desde el punto de mira de un marxismo crítico aún sólo tácito y no elaborado teóricamente. La idea de que hay un marxismo «vulgar» es un rechazo del marxismo científico que deja tácito el fundamento de este rechazo, de modo que el otro, el marxismo crítico, permanece «oculto» o es sólo residual.

La convergencia del marxismo vulgar con el científico puede verse en la formulación del marxismo vulgar hecha por el historiador marxista inglés Eric Hobsbawn.

El marxismo vulgar comprende en lo esencial los siguientes elementos:

1. La «interpretación económica de la historia», esto es, la creencia de que «el factor económico es el fundamental, del cual dependen los otros»... del que dependen fenómenos que hasta entonces no se consideraban muy conectados con cuestiones económicas...

2. El modelo de «base y superestructura» (muy usado para explicar la historia de las ideas)... este modelo era interpetado comúnmente como una simple relación de dominación y dependencia... por la mediación de

[8] *Ibid.,* p. 7.

3. «El interés de clase y la lucha de clases.»
4. «Las leyes históricas y la inevitabilidad histórica», que quitan importancia a los accidentes y al papel del individuo en la historia [9].

En este sentido, pues, un marxismo científico es estructuralista, y un marxismo crítico, voluntarista. Para decirlo de otra manera, el marxismo científico concibe a los hombres como creados por *otras cosas,* es decir, como objetos producidos, como productos de la sociedad o de las contradicciones estructurales de la sociedad y de las leyes ciegas que las expresan. El marxismo científico se funde con el *pathos* tecnológico característico del modernismo. El marxismo crítico, en cambio, subraya que los hombres son hacedores y productores. Al acentuar la *auto*-fundamentación de los hombres, se funde con movimientos sociales recurrentes dirigidos hacia una revitalización cultural que es una oposición «romantificada» a la «mecanización» del mundo moderno, y se hace eco de sentimientos «espirituales» inhibidos.

El último caso que examinaremos aquí es el de las *Consideraciones sobre el marxismo occidental* de Perry Anderson [10]. Habiendo preferido usar la terminología de Merleau-Ponty (esto es, «marxismo occidental»), cabría esperar, pero *no* lo hace, que Anderson se refiriese al marxismo científico y al marxismo crítico en el sentido usado aquí y, en verdad, en toda la tradición del discurso esbozada antes. El de Anderson es un caso negativo que fusiona el marxismo científico y el crítico y manifiesta claramente la correspondiente pérdida intelectual por no hacer tal distinción. El método de Anderson es el de un estudio generacional (o de cohortes) informal en el que las generaciones son tratadas principalmente en la relación de unas con otras, pero no son vinculadas sistemáticamente a sus entornos políticos y económicos concebidos de un modo amplio. El carácter histórico diferente de cada medio social de las generaciones queda sin aclarar, con la singular excepción, comprensible, de la importancia que asigna a los efectos de la Revolución de Octubre. Así, el estudio está en la tradición de la vieja historia de las ideas, donde una idea se relaciona con otras, pero no con la situación histórica que la rodea, excepto que aquí la unidad examinada, en vez de las ideas, es la generación.

Anderson centra esencialmente su atención en los teóricos marxistas occidentales, cuya obra apareció entre 1920 y el presente.

[9] Eric Hobsbawm, «Karl Marx's Contribution to Historiography», en *Marx and Contemporary Scientific Thought,* pp. 197-211.

[10] Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism,* Londres, *New Left Books,* 1976.



Esto, desde luego, tiene el resultado de ubicar a teóricos tan diversos como Gramsci y Althusser, o Della Volpe y Horkheimer, en la misma escuela. Para Anderson, todos ellos son marxistas occidentales. Después de afirmar que son miembros de la misma generación y categoría, Anderson busca luego atributos comunes que puedan predicarse de ellos, con lo cual aparta el análisis de las sustanciales diferencias que también tienen. El título mismo del estudio ya promete centrarse en marxistas que se distinguen por sus orígenes u orientaciones culturales comunes —esto es, occidentales— y luego hace un giro de 180 grados y los clasifica por su *generación.* Así, el método de Anderson del estudio intergeneracional de generaciones aisladas se centra en las semejanzas de la generación posterior a 1920, ya que ellas se hacen visibles cuando se compara a ésta con las generaciones anteriores a 1920. Muy particularmente, Anderson sostiene que uno de los principales temas comunes a los marxistas occidentales es su pesimismo.

El primer problema es si esta conclusión es correcta. ¿Es verdad, realmente, que el pesimismo marxista empieza *sólo después de 1920,* con los que Anderson llama marxistas occidentales? No parece ser así. Tal pesimimso ya es claramente manifiesto antes de la Primera Guerra Mundial en Georges Sorel, quien fue sin duda el primero y más destacado pesimista entre los marxistas críticos, pues condenó la doctrina misma del «progreso», a la cual consideró como una ideología de una élite privilegiada que justificaba sus ventajas prometiendo que todos, con el tiempo, gozarían de los privilegios de que entonces sólo disfrutaban ellos. Anderson puede ubicar el pesimismo en un momento posterior a la Revolución de Octubre sólo porque ignora a Sorel, a quien menciona solamente una vez y de pasada.

Anderson pretende explicar este pesimismo atribuyéndolo al fracaso de las revoluciones en Europa cental y a su impotencia para rescatar la Revolución de Octubre de su posterior burocratización y deformación por el estalinismo. En efecto, Anderson explica el pesimismo de los marxistas occidentales por la derrota política del marxismo, es decir, *por sucesos extrínsecos y sólo de forma contingente relacionados con el marxismo.* Si hay que explicar el pesimismo por el fracaso de la Revolución de Octubre, entonces debe hacérsele aparecer sólo después de ella. Pero en realidad el pesimismo marxista precede a este fracaso, y contribuye tanto a él como lo que recibe de él. *El pesimismo marxista es esencial al bolchevismo.* La doctrina fundamental de Lenin de los orígenes externos de la conciencia socialista —que debe ser llevada al proletariado por intelectuales burgueses, y que no es una

conciencia *natural* de la clase obrera— es una doctrina profundamente pesimista para un marxista. Ciertamente, es en todo tan pesimista como esas doctrinas que Anderson considera pesimistas: por ejemplo, la creencia de Althusser de que el socialismo no supera la ideología y su falsa conciencia, o la doctrina de Marcuse de la sociedad unidimensional que puede absorber toda resistencia contra ella.

Anderson está doblemente equivocado: en primer lugar, sobre la época del pesimismo marxista, y, en segundo, sobre sus orígenes. En el capítulo 5 relacioné parte de este pesimismo *pre*-revolucionario con la «larga depresión» del último cuarto del siglo XIX, con el hecho de que no llevó a una quiebra económica que derrocase la sociedad capitalista, con la creciente fuerza de la clase capitalista y con el creciente parlamentarismo de la socialdemocracia. Como resultado de estos procesos, el revisionismo de Bernstein declaraba lisa y llanamente que la economía política de Marx era equivocada y que no habría ninguna quiebra provocada por las leyes internas y necesarias de la economía capitalista. Este es el fundamento del pesimismo marxista prerrevolucionario. Esto fue también lo que llevó, en parte, a Lukács a afirmar que la esencia del marxismo no es la prioridad del factor económico, sino la primacía de la «totalidad», y lo que intensificó el desarrollo de un marxismo crítico voluntarista, donde la «voluntad» y la determinación política susituyen a los resultados que los marxistas científicos esperaban antaño de las contradicciones internas del capitalismo. Es igualmente una de las fuentes principales de otras características comunes que Anderson atribuye a los marxistas occidentales; por ejemplo, su rechazo de la labor teórica en economía, su dedicación a la estética y a las superestructuras ideológicas, y su «metodismo».

Las dificultades de Anderson se basan esencialmente en su intento de salvar el marxismo. Quiere ser leal al marxismo, pero no dice lo que esto requiere. Aunque comprende claramente que las dificultades del marxismo no se deben sencillamente a sus lagunas, sino que involucran «errores», piensa que la estructura básica del marxismo brinda un cuerpo de conocimiento adecuado para efectuar una operación que permita amputar los errores, realizar nuevos trasplantes y suturar las partes separadas. Pero no nos sirve de mucho que se nos diga que el marxismo contiene errores aunque es fundamentalmente adecuado, si nunca se nos dice cuál es el fundamento del marxismo. Sobre todo, Anderson no toma para nada en consideración la idea de que el marxismo tiene sus propias *contradicciones internas*.



Pero si, como Anderson afirma francamente en un «Epílogo», la teoría, la política y la economía marxistas han ganado sorprendentemente poco de los vastos trabajos recientes de la historiografía marxista; si Marx nunca elaboró una descripción coherente del Estado y las estructuras políticas burguesas; si mostró «incomprensión de buena parte de la época posterior en la que vivió», sin tomar nunca en cuenta el nuevo sistema estatal internacional y sobrestimando la permanente vitalidad del nacionalismo; si Anderson también tiene dudas sobre la misma teoría del valor de Marx, el pilar de su teoría económica; y si el marxismo nació con una carencia de teoría política; si todo esto es erróneo, es difícil comprender cuál es el fundamento sano del marxismo al que Anderson desea permanecer leal. En verdad, dado este florecimiento de cien dudas sobre los aspectos básicos del marxismo, es comprensible que Anderson quiera proceder con su crítica fundamental del marxismo de una manera que esté llena de «valentía y calma», pero es asombroso que desee seguir siendo «resueltamente revolucionario en cuanto a posición política» (p. 118). Es totalmente desconcertante que alguien quiera seguir siendo un resuelto revolucionario si toda su teoría de la historia tiene, reconocidamente, los más profundos defectos, excepto en el supuesto de que la teoría y la práctica ya no tienen mucho que ver entre sí. En verdad, esto es justamente lo que dice Anderson al declarar que hay una «escisión intrínseca entre conocimiento y acción, teoría y práctica» (página 110).

Para Anderson, pues, no hay contradicciones internas del marxismo, sino sólo contradicciones entre generaciones de marxistas. En resumen, Anderson trata de resolver el problema de las contradicciones internas del marxismo de la misma manera que quienes separan a Marx de Engels, o al joven Marx del viejo, asignando los elementos aceptables a una parte y los elementos rechazados a la otra, sólo que en este caso la división se hace entre diferentes generaciones de marxistas. Con esta estrategia, el problema es soluble suprimiendo a Engels en un caso, al joven Marx en otro o, en el caso de Anderson, al marxismo occidental. Pues al vincularlo, como hace, con el fracaso de la Revolución de Octubre, al tachar de pesimistas a todos los marxistas occidentales y no preguntarse nunca qué partes de su obra tienen validez y deben ser conservadas, Anderson debe finalizar con la liquidación del marxismo moderno y con el retorno a una generación anterior críticamente restaurada. Muy notablemente, vuelve a Trotsky, aunque también lo considera defectuoso. En el fondo, aunque desea retornar a un trotskismo modernizado, críticamente purificado, como un leninismo puro y

no burocratizado, la solución de Anderson es intelectualmente regresiva ý, peor aún, manifiesta una falta de valentía. Lo que no comprende es que el trotskismo es la cara inferior derrotada del leninismo, una especie afín al estalinismo —que actúa como el *Yin* a su *Yang*—, y que los tres comparten un elitismo común [11].

Pero analizado con mayor detalle, se ve que Anderson admite tácitamente la distinción entre marxismo científico y marxismo crítico, tan importante aquí, cuando reconoce que los escritos de Louis Althusser tienen rasgos que los distinguen de los de otras escuelas (cuya descripción coincide con nuestro marxismo crítico). Así, con respecto a las escuelas de Della Volpe y Althusser, señala: «Su hostilidad hacia Hegel... los diferencia muy obviamente de una tradición predominantemente inclinada hacia Hegel. A la par de esto, comparten una acentuación agresiva del carácter científico del marxismo» [12].

Sin embargo, sostiene Anderson, tales diferencias no nos permiten dividir a los marxistas europeos posteriores a 1920 en dos «campos antitéticos ni justifican que se hable de un espectro más sutil o continuo... Pues las actitudes de los teóricos a menudo han coincidido o se han trasladado de modos desconcertantes». Esta es la auténtica pero arcaica voz de la «escuela pública», el empirismo británico y todo lo demás. El Ulises intelectual ha retornado a casa después de sus aventuras en el exterior, se ha asentado cómodamente en su viejo hogar después de flirtear con teorías extranjeras, y ha vuelto a las viejas costumbres de sus padres, con el viejo perro del empirismo a sus pies. Lo que Anderson no ha comprendido claramente es que marxismo científico y marxismo crítico son distinciones *analíticas,* como «burocracia», «Estado» y hasta «clase», de modo que personas concretas o grupos específicos tendrán «tantos» en *ambas* dimensiones. (Así, hasta las personas «calvas» pueden tener un poco de pelo, o los hirsutos pueden tener «entradas en la frente».) Pero siempre habrá algunos con tantos puntos en una dimensión y tan pocos en la otra que será razonable, a modo de abreviación, llamarlos «marxistas científicos» o «marxistas críticos», aunque sepamos perfectamente que cada ámbito tiene algo del otro. Obsérvese también que lo mismo es verdad de aquellos a los que Anderson llama «marxistas occidentales» y de aquellos a

[11] Este es u ntema que he desarrollado en otra parte. Véase Alvin W. Gouldner, «Stalinism: A Study of Internal Colonialism», *Telos,* invierno de 1977-1978, esp. pp. 20-26. Véase también la aguda y sucinta argumentación de Philip Corrigan, Harvey Ramsay y Derek Sauer, *Socialist Construction and Marxist Theory,* Nueva York, Monthly Review Press, 1978.

[12] Anderson, p. 71.



los que distingue de éstos, sus predecesores. Si no se distinguen tanto por la fecha de su nacimiento (y aun aquí hay un «espectro sutil y continuo») como por *lo que* creen, es mucho lo que tienen en común. El quid, pues, es que Anderson ha confundido categorías analíticas con cosas concretas, y ha saltado sobre él la pulga de su viejo perro.

## Apéndice II

# LOS DOS MARXISMOS COMO DISTINCION ANALITICA

Evidentemente, los dos marxismos no son objetos concretos, sino distinciones analíticas, tipos ideales o dimensiones latentes imputadas. Cada uno de ellos puede ser concebido como una especie de factor (o escala) producido por un análisis (cualitativo) de factores. O bien cada uno puede ser considerado como una hipótesis sobre qué dimensiones aparecerían si hiciésemos un «análisis de factores» (en el sentido preciso de esta expresión matemática) de nuestra información acerca de marxistas específicos y concretos. De acuerdo con esto, pues, *no* debe hablarse de un marxista específico como de «un» marxista crítico o «un» marxista científico. En cambio, cada teórico específico debe ser considerado sobre la base de que siempre contiene una mezcla de ambas dimensiones. Sin embargo, los tantos de algún teórico en la dimensión del marxista científico o en la del crítico pueden ser consistentemente superiores (o inferiores) que los de otros, durante ciertos períodos.

Para nosotros, pues, marxismo científico y marxismo crítico son factores subyacentes, latentes, discernibles en un conjunto de observables (que son atributos) de una serie de teóricos sociales concretos con nombres personales. En síntesis, los conceptos de marxismo crítico y marxismo científico son hipótesis para un análisis de factores de teóricos marxistas concretos. Así considerada, la crítica de Lukács, o de Engels, o de Althusser, o del joven o el viejo Marx, particulariza impropiamente el tema y lo hace *excesivamente* concreto. Lo importante, en nuestro esquema, no es lo que





fueron las teorías de Georg Lukács o Louis Althusser. Por este camino, uno queda atrapado en la exégesis —la crítica o la apología— del sistema teórico de un individuo, olvidando que tiene muchas idiosincrasias meramente personales.

Ciertamente, el marxismo crítico y el científico son dimensiones que pueden ser inferidas de una matriz de observables en proceso que están copresentes simultáneamente. Pero también los consideraremos como datos casi arqueológicos, en el sentido de que, si bien están copresentes, también tienen *diferentes fechas*. Además, las dimensiones no están sólo copresentes, sino que interactúan; y no sólo interactúan sincrónicamente, sino también diacrónicamente. Cada uno influye sobre el otro en el *tiempo,* y en tiempos específicos; cada uno se convierte en lo que es en cierto período histórico y por lo que el otro es en *ese momento*. Y, para decirlo con las palabras de Fernand Braudel, tienen también una *durée* diferente [1], de modo que dos objetos copresentes pueden haber surgido en tiempos diferentes, tener diferentes ritmos de desarrollo y estar en diferentes etapas de su desarrollo, uno quizá en descenso y el otro en ascenso.

El marxismo crítico surgió después de la Primera Guerra Mundial, del triunfo de la Revolución de Octubre y del fracaso de la revolución alemana. Su carácter es en parte producto del anterior predominio del marxismo científico en la Segunda Internacional. Así, el marxismo crítico es en parte una *reacción* contra ese anterior marxismo científico y una crítica polémica de él. En nuestra opinión, pues, el marxismo crítico *no* debe ser entendido como la ideología generada *por* las regiones industrialmente atrasadas del mundo (por muy útil que les haya sido); es, en cambio, el marxismo nuevo de una generación de marxistas más joven, que en conjunto se desarrolló en oposición al orden marxista existente alrededor de principios de siglo. Cada uno de ellos, pues, es un objeto fechado, y cada uno desempeña un papel histórico diferente. El marxismo crítico tiene dos aspectos: es una herramienta de la lucha ideológica dentro del mismo marxismo, dirigido muy particularmente al principio contra el determinismo y el rígido evolucionismo de la Segunda Internacional, y al mismo tiempo es una crítica distinta de la sociedad capitalista.

Pero si el marxismo crítico es una dimensión posterior, si respondió a anteriores fracasos del marxismo científico, *también* hay en éste un anterior y posterior rechazo del idealismo filosófico objetivo

[1] Véase J. H. Hexter, «Fernand Braudel and the *Monde Braudelien*», *Journal of Modern History,* diciembre de 1972, pp. 480-539.

y del socialismo utópico. Esto se ve en la obra de los mismos Marx y Engels, cuya polémica contra el idealismo hizo desplazar su estructura teórica a la órbita de la ciencia moderna —al principio, sobre todo, el darwinismo— y les hizo caer bajo su influencia. El marxismo cristalizó en un movimiento político bajo la tutela de Engels y Kautsky, después de la muerte de Marx. Entonces fue dominado por un marxismo científico opuesto polémicamente al idealismo, caracterizado por un naturalismo antiidealista atentamente centrado en los *límites* del voluntarismo y que afirmaba el poder de las constricciones económicas sobre la acción y la razón humanas. Pero el marxismo crítico surge como reacción contra *esta* interpretación del marxismo y, por el contrario, afirmaba el papel de una conciencia voluntarista contra el naturalismo y el determinismo del marxismo científico y el énfasis de éste en el carácter restrictivo de las estructuras económicas. Si el marxismo científico surge como la negación del idealismo filosófico académico y el «utopismo», el marxismo crítico es la «negación de la negación».

Esto significa que el marxismo crítico puede tener cierta ambigüedad. De un lado, tiene la potencialidad de convertirse en una dialéctica meramente negativa que lo haría regresivo, es decir, otra forma de idealismo alemán. De otro lado, el marxismo crítico puede no sólo reaccionar contra el marxismo científico, sino que, asimilando selectivamente la contribución de este último, puede trascender la dicotomía estructural originaria de idealismo y materialismo. Tal marxismo crítico trascendente, pues, no necesita ser una regresión al idealismo filosófico ni sencillamente la imagen especular del marxismo científico.

Nuestro estudio, pues, rechaza toda idea de que el marxismo es «algo» existente cosificado, una espada intelectual que espera en la vaina. Estudiar el marxismo, desde nuestro punto de vista, no es sencillamente *señalarlo* como un tema-objeto, sino plantear una *cuestión* sobre *lo que* es y cómo conceptualizarlo.

Además, no hay ninguna razón para suponer que el marxismo es una isla intelectual desconectada de otros modos de discurso crítico u otras variantes de lenguaje reflexivo. Tampoco necesitamos suponer que nuestra visión del marxismo —como tema o recurso— debe estar limitada sólo a las características únicas que lo distinguen de otras teorías y movimientos sociales. Asimismo, no hay razón alguna para limitar nuestra visión del marxismo a la visión que *de sí mismos* tienen los marxistas (o los que se definen como tales). Ciertamente, nuestro rechazo de esto es coherente con el marxismo, que nunca ha creído que la conciencia determine el ser.



Al insistir en que el marxismo debe ser contemplado como un producto histórico, no pretendo sugerir ni remotamente que esto obvia la necesidad de una evaluación empírico-racional separada. Así, me aparto de la formulación de Karl Korsch, cuando (entre los primeros) planteó la cuestión de un marxismo reflexivo, autocrítico: «Deben abandonarse los cálculos dogmáticos de hasta qué punto diferentes versiones de la teoría marxista corresponden a algún canon abstracto de "teoría pura y no falseada". Por el contrario, todas estas ideologías marxistas anteriores y posteriores deben ser contempladas en una perspectiva materialista histórica y dialéctica, como productos de una evolución histórica.» Esta formulación parece abrir la puerta a un relativismo radical y un inevitable nihilismo. Pues, ¿de qué modo podemos considerar las ideologías marxistas como «productos de una evolución histórica» sin saber primero qué es el marxismo? Esto, pues, nos vuelve a sumergir en el mismo «cálculo dogmático» del marxismo contra el que nos previene Korsch. Una formulación provisional razonada de lo que es el marxismo, una caracterización analítica tentativa de él, es necesaria y previa a su examen histórico.

Cuando indicamos qué aspectos del marxismo estamos dispuestos a usar como recurso (para comprender el marxismo como tema), nos estamos comprometiendo con un juicio, tentativo, sobre la *verdad* del marxismo, no sobre «toda» su verdad, pero al menos sobre esa parte en la que necesariamente nos basamos cuando lo usamos como recurso.

Esta es realmente la cuestión esencial que me interesa pero no podré abordar en forma directa hasta un libro posterior. Pues si nos preocupa comprender el marxismo, no se trata sencillamente de que, una vez que hayamos descubierto qué es, podamos contemplarlo pasivamente. Tratamos de saber qué es el marxismo *desde el punto de vista de su defendibilidad a la luz de la razón crítica,* no menos que como un objeto histórico. Queremos un conocimiento del marxismo que distinga su parte verdadera o racional de su conciencia no verdadera, mistificada y falsa. Y lo queremos de modo que podamos usar la primera y trascender, evitar y descartar la segunda.

Pero hay una dificultad en esta concepción del asunto. Las normas de la racionalidad crítica con las que juzgamos al marxismo no son en sí mismas objetos eternos autónomos de la crítica que el marxismo hace del mundo. Para decirlo de otro modo: el valor del marxismo no se limita a verdades sociológicas de alcance medio sobre la economía y la sociedad, sino que también implica la crítica marxista de la misma racionalidad crítica. El valor del marxismo

deriva — tal es, al menos, lo que sostendré en volúmenes posteriores—, en parte de su capacidad para ayudarnos a trascender ciertos límites de nuestra racionalidad históricamente evolucionada: esto es, la cultura del lenguaje reflexivo del discurso crítico. Es claro, pues, que el marxismo afecta a nuestros recursos intelectuales más importantes, y no sólo se refleja sobre nuestros temas sociológicos o económicos.

# Apéndice III

# SOBRE «CONTRADICCIONES» SOCIALES

Al hablar de las contradicciones del marxismo, como lo he hecho, cabe preguntar cómo concibo los *objetos* que tienen o experimentan estas contradicciones. En el mayor grado de generalidad, concibo a los marxistas como una comunidad-que-habla-un-lenguaje-común; como la comunidad históricamente en evolución de los que hablan el sociolecto «marxismo», de los que se someten a sus reglas —su gramática— y a su práctica. El marxismo es la comunidad de los que realizan una práctica cuyas normas son aquellas reglas de la vida marxista que podemos llamar su gramática o su cultura.

Pero el marxismo no es sólo una teoría o una gramática. Es también una cultura y una estructura social históricamente en evolución, que tiene varios aspectos *concretos* distintos:

1. El marxismo como teoría-ideología-ciencia social técnica, en suma, como una variante lingüística elaborada, extraordinaria y «artificial», hablada con considerable reflexividad por algunos especialistas intelectuales (de número relativamente pequeño).
2. Está también el marxismo «vivo» o «llano» de aquellos para quienes forma parte de la vida y la práctica cotidianas, que se someten a su gramática, obedecen sus reglas, las usan para definir o perseguir proyectos políticos y para organizar sus propias identidades personales. Es el marxis-

mo como cultura cotidiana, como un lenguaje *menos* reflexivo, es decir, una «Weltanschauung».

3. Está el marxismo como red estructurada de asociaciones y relaciones sociales instrumentales para el logro de sus proyectos políticos, y que aplica activamente su gramática para evaluar los proyectos de su comunidad o las realizaciones de sus miembros. Aquí se trata del marxismo como «movimiento social», que puede incluir uno de los partidos de combate sumamente restringidos y arriesgados que el movimiento ha creado, es decir, la organización de «vanguardia».
4. Finalmente, hay «sociedades» marxistas —por ejemplo, naciones-Estado específicas— en las que los niños son socializados rutinariamente en una gramática marxista, y en las que las diversas necesidades de las personas pueden ser satisfechas por varias instituciones comunitarias cuya legitimidad es defendida sobre la base de su imputada conformidad con la gramática del marxismo.

En cuanto al uso que hago de «contradicción»: hablo de contradicciones para referirme a una situación en la cual las personas que persiguen proyectos encuentran alternativas tales que la elección de una alternativa implica necesariamente la pérdida de, o pone límites a, el uso de la otra. Así, las contradicciones son situaciones inhibitorias, engendran *constricciones*: brindan la satisfacción de una alternativa sólo al precio de perder la otra alternativa o parte de ella. De tal modo, si bien todos los cursos de acción implican riesgos, los emprendidos frente a contradicciones suponen riesgos adicionales implicados en las alternativas abandonadas, por mucho éxito que tenga la persecución de la alternativa elegida.

Es probable que la ambigüedad «externa» de tal situación social sea igualada por una ambivalencia *interna* del actor involucrado en ella. La estrategia y la táctica de tratar con ambivalencias y ambigüedades constituyen los problemas especiales de la psicología y la sociología de la contradicción. Por ejemplo, una respuesta común desde hace mucho a la *ambivalencia* es «reaccionar con exceso», es decir, elegir una alternativa adhiriendo enfáticamente a ella, y con un rechazo polémico de la otra (en contra de ella, digamos, reluctante). También puede darse una parálisis de la elección, tal que ninguna de las alternativas reciba adhesión alguna, con la hamletiana inacción resultante. Finalmente, puede haber una vacilante oscilación entre las alternativas, rechazando primero una y optando por la otra, para luego invertir la elección.



Las contradicciones, pues, adquieren importancia, ya que implican un cambio inminente precisamente porque hacen proliferar las patologías de la acción y la comunicación, multiplican los costos y, por ende, disminuyen las ventajas de seguir *cualquier* curso de acción. Así, lo deseable de cualquier resultado siempre se reduce en una situación contradictoria. En el caso extremo, uno puede hallarse en una situación de «ganancia nula», tal que los costos netos de renunciar a una alternativa son iguales a las ganancias netas de la acción emprendida. En resumen, una contradicción es una «atadura»: no se puede escapar a uno de los cuernos del dilema sin quedar empalado en el otro.

No consideraré aquí todas las variedades comunes de contradicciones, por ejemplo, dilemas, paradojas o antinomias. Me limitaré a hacer una distinción analítica que existe en cualquiera y en la totalidad de los niveles concretos del marxismo. Es una distinción entre contradicciones «internas» y otras. (Evidentemente, las «otras» son una categoría residual, que sólo puede ser admitida en una formulación preliminar como ésta.)

Una contradicción *interna* es aquella en la que un sistema, a cualquier nivel concreto, es bloqueado/impedido de cumplir con una *regla* del sistema porque (o en la medida en que) actúa de conformidad con una *regla* de otro sistema. En suma, es una «doble atadura». Aquí, cada regla es una parte aceptada del código, la gramática o la cultura que gobierna el sistema y define su identidad. Un caso concreto de tal contradicción *interna* se presenta cuando los objetivos, proyectos o identidades sociales específicos generados por la conformidad con una regla son frustrados (o inhibidos) por los esfuerzos para *conformarse* a otra regla de ese *mismo* código-cultura-gramática. En el caso de las contradicciones internas, pues, una gramática genera un juego de suma cero contra sí misma, y una de sus partes alcanza la conformidad sólo al precio de su desviación con respecto a otra parte, igualmente auténtica, de ella misma.

Vale la pena enunciar varias implicaciones importantes de esto. Una de ellas es que una contradicción interna, o doble atadura, deriva finalmente no del abandono de la gramática del sistema, sino de los esfuerzos dirigidos a *ajustarse* a ella. La «desviación» con respecto a una de las reglas es provocada por el *cumplimiento* de otra. Así, el sistema produce *anomia* en un ámbito, deteriorando la estructura normativa de una zona, precisamente como resultado de la fiel conformidad de sus miembros a otra. Una contradicción interna, pues, *no resulta de la anomia, sino que la produce.*

La solución de una contradicción interna, por tanto, no puede lograrse aferrándose al *statu quo,* pues se trata del conflicto de «un derecho contra otro» (como Marx describió la relación entre trabajo y capital). Dada una situación en la que cada alternativa es sancionada por una regla, con lo cual se legitima su apoyo, la solución del dilema no puede provenir del socavamiento de la autoridad moral de una cualquiera de las partes. Aquí fracasan las apelaciones a la moralidad, no porque las consideraciones morales sean rechazadas como sentimentalismos vacuos, sino porque cada lado siente que su posición moral es *inconmovible,* está convencido de su propia rectitud y de la incorrección del otro.

Hay esencialmente dos modos de resolver tal contradicción interna. Uno es buscar una regla superior que abarque, o tenga prioridad sobre, esas leyes inferiores que inducen las acciones opuestas; por ejemplo, el «bien» superior o la «supervivencia» del grupo, o el «orden» o la «justicia». El segundo modo común de resolver una contradicción interna es el conflicto social entre las fuerzas que apoyan a cada una de las alternativas; en este caso, cada parte moviliza y despliega poder, fuerza y violencia contra la otra. Las contradicciones internas, pues, en un caso pueden ser resueltas redefiniendo las alternativas culturales en conflicto. Pueden ser compuestas redefiniendo la situación de manera que, en vez de afirmar definiciones en conflicto, se dé una definición común. Asimismo, una contradicción existente puede ser «trascendida», no volviendo a una jerarquía ya existente de reglas, sino por una innovación cultural, como el lanzamiento de un nuevo movimiento de revitalización cultural que imponga con éxito un reordenamiento de los imperativos culturales, reestructurando de este modo el código mismo.

Pero la armonización de reglas contradictorias apelando a un nivel superior, o su «trascendencia» mediante la reorganización de la gramática, tiene límites impuestos por otra consideración fundamental: los *intereses.* La conformidad con una regla siempre es generada al menos por dos condiciones: por los intereses y por la moral. Si se cree que una regla es correcta, la conformidad con ella brinda a quienes la cumplen esa específica gratificación moral que llamamos «rectitud», que los confirma —en su propio juicio y en el de otros— como personas normales y honestas. Esto, a su vez, les da un acceso preferente a los recursos con que normalmente se recompensa a las personas definidas como fiables o estimables. Así, las personas comúnmente tienen *interés* en ajustarse a las reglas, pues esto produce una asignación ventajosa de gratificaciones, además de darles un sentido de rectitud.



Pero esto es considerar la situación de un modo *post factum* y sin una condición de la contradicción interna. Dada una doble atadura o contradicción interna, donde la conformidad de las personas con una regla da como resultado su violación de otra, las personas *no* recibirán las recompensas normales de la conformidad. Puede ocurrir una de estas dos cosas. En un caso, algunas personas pueden seguir adhiriendo a esa regla, pero sentir resentimiento contra las que les niegan la justa recompensa. En este caso, la contradicción agudiza los conflictos entre los que apoyan diferentes reglas. O bien, las personas pueden sencillamente dejar de apoyar la regla no recompensada. Pueden convertirse en «desviados», entrando en oposición con aquellos que aún defienden la regla. Pero en ambos casos se intensifica el conflicto social.

Ciertamente, la conformidad con una regla no es reforzada solamente por el sentimiento resultante de rectitud o el prestigio social, pues esto supone que cualquier regla es intercambiable con cualquier otra. En toda gramática, la conformidad con diferentes reglas produce *consecuencias* diferentes. Los actores, pues, apoyarán diferentes reglas según sus consecuencias. La regla «un salario diario justo por un trabajo diario justo» puede ser aceptada por todos; pero tendrá mayor importancia para, y recibirá mayor adhesión por, un obrero asalariado que un *rentista.* En resumen, junto a la gramática o código de reglas, hay también una estructura de *intereses* diferentes. Estos intereses estructuran la manera como diferentes grupos se relacionan con la gramática, y lleva a algunos a dar prioridad a reglas diferentes de las aceptadas por otros. Grupos diferentes dan diferente apoyo a diferentes reglas porque éstas tienen consecuencias distintas y satisfacen diferentes intereses grupales. También se dan *interpretaciones* diferentes a «una» regla por la misma razón.

Los intereses, pues, limitan la elección de, el énfasis en, la prioridad asignada a, o la interpretación de, las reglas. De este modo, una contradicción interna supone una elección de las consecuencias y genera diferentes resultados para los distintos grupos. Implica y alienta un conflicto social entre los grupos, los estratos y las personas. Puesto que introducen rigideces e inflexibilidades en las adhesiones, los intereses limitan la posibilidad de resolver las contradicciones internas armonizando o trascendiendo las diferencias mediante cambios en el código moral. Por ello, la imposición de una solución mediante luchas por el poder se hace cada vez más probable, cuando hay contradicciones internas.

Por supuesto, no todas las contradicciones son necesariamente *internas;* otras contradicciones tienen menor probabilidad de generar conflictos de poder. En resumen, algunas contradicciones internas

son contradicciones «antagónicas»; otras, en cambio, no lo son necesariamente, aunque aumenten los costos y los problemas de la acción. Un sistema puede imponer una regla a una comunidad que halle dificultades para despertar la conformidad con ella, pero no porque implique la no conformidad con otra regla del sistema. Una gramática, por ejemplo, puede enfrentar a las personas con la opción de negar la conformidad con una de sus reglas o utilizar algún recurso escaso; por ejemplo, una opción entre renunciar a los automóviles particulares o pagar un precio mayor por la gasolina. Aquí nos enfrentamos con una elección entre vivir según un estilo definido como deseable —esto es, de conformidad con un código— y proteger otro *interés* que puede ser acuciante, pero está prescrito (no por el código, sino) sencillamente por el deseo de economizar recursos y evitar costos. Tal situación enfrenta a los actores con una desagradable opción entre alternativas; se trata de una contradicción, sin duda, pero no necesariamente de una contradicción *interna,* según nuestros términos. Sólo si el uso del automóvil y la economía de recursos son impuestos por un *código,* hablaríamos de una contradicción interna, o doble atadura.

La existencia de la escasez impone generalmente consideraciones de economía. Estas, a su vez, suponen que a menudo las personas no pueden tener dos cosas que desean: deben elegir una y renunciar a la otra. Una economía de escasez, por tanto, es una fuente básica y común de contradicciones sociales.

Pero, recíprocamente, los recursos son tanto más escasos, en *parte,* cuanto más los valoran, desean y usan las personas. Cuantas más cosas desean las personas, tanto mayor es la presión sobre los recursos y más agudo el problema económico. Pero una limitación general de los deseos reduce el problema de economizar; lo mismo sucede si se centran los deseos en cosas no escasas, como el «bien», «la justicia», «la templanza», etc.: los valores «sobrios». De aquí que los códigos religiosos que exaltan el ascetismo o los valores «espirituales» (no escasos) hayan sido desde hace mucho tiempo modos de reducir las contradicciones, ya que reducen la presión sobre los recursos escasos.

Hay, pues, una interacción entre la escasez económica y los códigos morales. La escasez se relaciona con los recursos disponibles para realizar los imperativos de un código moral, impone elecciones y, por ende, alienta las contradicciones. Pero que los recursos sean escasos (o el grado en que lo sean) depende, a su vez, de la magnitud de la demanda de ellos y, por consiguiente, depende también del código moral. Es decir, la demanda depende en parte: 1, de la medida en que los recursos son valorados por un código moral, y 2, del tipo de bienes que el código valora. Así, un sistema tiene siempre dos estrategias para abordar las contradicciones engendradas por la escasez de recursos: 1, *reducir la escasez,* o bien, *a*) cambiando el código moral y el tipo de demandas que genera, o bien, *b*) aumentando la producción de esos recursos; 2, aceptar la realidad de la escasez de recursos y distribuirlos en base a conflictos.

Hay, por tanto, dos tipos de contradicciones del marxismo: 1, contradicciones internas derivadas de los esfuerzos para ajustarse a su propia gramática, que encarna alternativas excluyentes; y 2, contradicciones generadas por condiciones externas a la gramática. Las primeras coinciden con lo que he llamado la contradicción fundamental entre marxismo crítico y marxismo científico; y las segundas, con lo que he llamado «anomalías», surgidas de las aplicaciones indagatorias del esquema teórico o de la información disonante generada por acontecimientos del mundo.

Parte II

# LA DIALECTICA DE LA INSTANCIA FINAL: CONSIDERACIONES SOBRE LA ECONOMIA POLITICA DE MARX

«...todo futuro posible pertenece al reino de la necesidad, no al de la libertad y... toda teoría y práctica políticas —incluyendo la de los socialistas— se enfrentan, no con el problema de la abundancia, sino con el de la supervivencia».

*Hans Magnus Enzensberger*

«Quieres entrar en el mundo, y entras en él con las manos vacías, con alguna promesa de libertad que los hombres, en su simplicidad y natural insumisión, no pueden siquiera comprender, que temen y ante la que sienten pavor, pues nada ha sido más insoportable para el hombre y la sociedad humana que la libertad.»

*Fiodor Mijáilovich Dostoievski*

Capítulo 6

# LA ALIENACION DE HEGEL A MARX

Una de las discusiones decisivas entre marxistas críticos y marxistas científicos se refiere a la importancia de la «alienación» en la obra del Marx maduro, y si fue —como a menudo creen los marxistas científicos —o no un vestigio hegeliano que perdió importancia en su obra posterior. Dentro de la propia tradición de Marx, la idea de alienación deriva en forma directa de Feuerbach y Hegel. Las raíces de la crítica de alienación de Marx pueden encontrarse, como las encontró Georg Lukács, «en la crítica protestante de Hegel de la «positividad» [1]. En esta crítica, Hegel considera «muertas» las relaciones o instituciones humanas en que las personas sólo prestan una conformidad externa o constreñida, pero sobre las cuales carecen de una convicción interna libremente alcanzada. Las raíces de la teoría de la alienación, pues, descienden al rechazo de la «coacción», a la disyunción en la cual la coacción es experimentada como poderosa-

[1] Una relación diferente con la «positividad» permanece subyacente en, y define y diferencia a, la sociología académica, normal y «positiva» de su adversario, el marxismo. Ambos se definen en relación con lo «positivo», pero lo evalúan de diferente modo. La sociología académica considera lo positivo como lo bueno, como el fundamento del lenguaje al que la razón asegura que está «fuera» del hablante. Precisamente esta concepción de la objetividad es fundamental en la sociología académica. Es su «exterioridad» lo que la hace buena. Para Marx, como para Hegel, según veremos, tal exterioridad es patológica, es una «alienación» que implica un fracaso en someter las cosas a control. Marx y Engels presuponen que lo que no está bajo control humano no es bueno.

pero-errónea; es una respuesta a la percepción de esta violación de la gramática de la racionalidad social y un esfuerzo para superar tal «mundo social no permitido».

En su temprano período de Berna, Hegel contrastó desfavorablemente la fe positiva del cristianismo con la de la Antigüedad, que juzgaba como una religión de la dignidad y la libertad. A este respecto, observa:

> Una fe positiva es un sistema de proporciones religiosas que son verdaderas para nosotros porque nos las ha presentado una autoridad que no puede fallar... el concepto implica un sistema de proposiciones o verdades religiosas a las que se debe considerar verdades independientemente de nuestras opiniones, y que, aun cuando ningún hombre las haya percibido nunca y ningún hombre las haya considerado verdades, no obstante siguen siendo verdades [2].

Aquí la positividad implica lo impuesto por una autoridad, no lo que se acepta voluntariamente. Es lo que se acepta por deferencia a la *posición* de otro, no por las razones dadas a su favor. Es lo que apoyan los poderes existentes. En tal medida, la crítica de la positividad en Hegel se convierte en la base potencial para la crítica de cualquier *statu quo.* Esta temprana crítica de la positividad en Hegel, pues, es uno de los fundamentos del potencial radicalismo de su filosofía, así como la jactancia de Hegel de poseer cierto tipo de positividad científica lo inclinó más tarde al conservadurismo.

En su crítica del cristianismo, Hegel observó que «la objetividad de la deidad aumentó en proporción directa al aumento en la corrupción y la esclavitud del hombre, y esta objetividad no es en realidad más que una revelación, una manifestación de este espíritu de la época... El espíritu de la época se reveló en la objetividad de su Dios cuando... fue introducido en un mundo ajeno a nosotros, en un ámbito en el que no tenemos ninguna participación, en el que no conquistamos un lugar por nuestra actividad, sino a lo sumo mendigando o logrando mediante conjuros un camino en él; era un época en la que el hombre era un No-ego y su Dios otro No-ego... En tal época la Deidad se despoja de toda su subjetividad y se convierte sólo en un objeto» [3].

Aquí Hegel pone un cimiento para la crítica *materialista* de la religión posteriormente elaborada por Feuerbach, Strauss y Marx, crítica que considera a la deidad como una proyección que hacen los hombres; específicamente, hombres que viven en un mundo «ajeno»

[2] Citado en Georg Lukács, *The Young Hegel,* Londres, Merlin Press, 1975, p. 18.

[3] *Ibid.*, p. 69.



[«alien»] a ellos, es decir, hombres alienados. Hegel objeta al cristianismo que sólo es posible llegar a su deidad mediante súplicas, ruegos y plegarias, pero sigue siendo «una divinidad más allá del alcance de nuestro poder y nuestra voluntad». Así, los hombres son impotentes, están «reducidos al nivel de espectadores pasivos... contentos con esperar una revolución al final del mundo». Lo que buscan ahora los hombres es una respuesta a sus súplicas o un don voluntario, pero no es el resultado de su propia potencia: «esperamos recibirlo sin nuestra propia intervención» [4]. Aquí la plataforma crítica de Hegel parece ser una versión del «evangelio del trabajo», un activismo terrenal que cubre y sublima un milenarismo pasivo.

Al contemplar la «objetividad» de la deidad cristiana como la proyección de hombres alienados, el concepto de alienación de Hegel no es sólo una enajenación psicológica, ni solamente un *sentimiento* de distancia del objeto, sino que implica una ausencia práctica, cotidiana, de *control* en un mundo donde las personas se han convertido en espectadores, «espectadores pasivos», incapaces de realizar ellos mismos sus valores por sus propios esfuerzos, esperando, en efecto, la revolución. En esta crítica del cristianismo, Hegel se basa en alguna concepción alternativa tácita de lo que es apropiado para la humanidad, o de qué tipo de personas son «sujetos» propiamente dichos «normales», o de lo que significa para él «ser un sujeto». Ser un sujeto, para Hegel, significa tener poder y control, no sólo unidad o autonomía psicológica; significa la capacidad de alcanzar los propios objetivos contra las resistencias y sin súplicas.

La crítica de la positividad de Hegel es ya una crítica de la alienación al nivel de la crítica cultural. Lo que Marx añade a la teoría de la alienación, pues, *no* se realiza meramente transponiendo una psicología a una sociología. Hegel había empezado a comprender claramente que instituciones como la religión, incluso las religiones positivas, son producto del tipo de vida que la gente vive conjuntamente, el «espíritu de la época», y que, por ende, las personas están involucradas no sólo cuando se oponen a esas formas «muertas», sino en las mismas formas muertas. De este modo, son alienadas por sus actividades prácticas —por las cosas que las personas siguen haciendo actualmente— y no sólo por los residuos sin vida del pasado. En la formulación de Lukács, «la existencia independiente de objetos aparte de la razón humana puede ser concebida como el producto del desarrollo y la actividad de esa misma razón... Contiene la idea de que todo el desarrollo de la sociedad junto con todas las formaciones ideológicas que crea en el curso de la historia son el producto de la

[4] *Ibid.*, p. 68.

actividad humana, una manifestación de la autoproducción y reproducción de la sociedad»[5].

Gradualmente, dice Lukács, Hegel empezó a distinguir entre el *proceso* por el cual los objetos son llevados al ser «positivo», al que llama objetivación o externalización *(Entausserung* o *Entfremdung)* y las instituciones sociales creadas por él y que tienen un carácter objetivo como cosas alienadas. Por sus estudios de la economía política clásica, Hegel llegó a la conclusión de que «el trabajo no sólo hace humanos a los hombres... no sólo causa el vasto y complejo ordenamiento de procesos sociales, sino que también convierte el mundo del hombre en un mundo "alienado", "externalizado"... en el "concepto de externalización"... hallamos entronizada la convicción de Hegel de que el mundo de la economía que domina al hombre y que controla totalmente la vida del individuo es, sin embargo, producto del hombre mismo»[6], aunque tenga ese carácter muerto, alienado.

Para Hegel, pues, el mundo cotidiano en el que viven las personas consiste, a un mismo tiempo, en objetos que son necesarios para la vida y que la expresan, pero de los que están alienadas; y que, en ambos casos, son producto de la actividad de la gente, sin la cual no existirían los objetos ni las personas. Para Hegel, la alienación es el destino ineludible de la humanidad y su mundo de objetos. Así, la alienación es inherente a la vida humana, que necesariamente y en todas partes crea el mundo social haciendo y usando objetos, a la par que se hace y se transforma en el mismo proceso. Pero en algún punto esos objetos ya no coinciden con los fines humanos, el mundo de objetos y el mundo interno ya no se ensamblan, y los hombres dejan de reconocer el mundo de objetos como creación de su propia actividad humana.

### *Marx: la alienación del trabajo*

La filosofía de Hegel es la fuente fundamental de los análisis de la alienación de Marx, y (junto con Feuerbach) un blanco polémico central que Marx usa para formular su propia posición diferenciada. Más básicamente aún, Marx cambia el sitio donde se manifiesta la

[5] *Ibid.*, p. 75.

[6] *Ibid.*, p. 333. «En sí mismos, no hay nada nuevo en los términos *Entausserung* y *Entfremdung*. Son sencillamente traducciones alemanas de la palabra inglesa "alienation". Fue usada en obras sobre teoría económica para denotar la venta de una mercancía, y en obras sobre derecho natural para denotar la pérdida de una libertad natural.» *Ibid.*, p. 538.



alienación y las condiciones que conducen a ella. Para Marx, el punto central de la alienación ya no es la creación de *todos* los objetos humanos, sino que la restringe a los productos del *trabajo*. A diferencia de Hegel, quien subrayaba unilateralmente las *funciones valiosas* que el trabajo realizó para la humanidad, Marx hace resaltar el lado «negativo» del trabajo que Hegel (como reconocía Marx) había ignorado, y consideró el trabajo como el punto principal de la alienación humana. Marx ya no considera la alienación como un fenómeno humano universal, sino que lo vincula con el modo de producción, en general, y con el sistema de propiedad del capitalismo, en particular.

Para Marx, el problema ya no es la alienación humana en general, sino cada vez más de las personas como productores: la *externalización* de los objetos de Hegel se convierte, para Marx, en la *producción* económica de valores de uso y mercancías. Marx traduce la alienación de la filosofía de Hegel a la economía política inglesa y a su especial sistema de categorías. Pero esto no fue un abuso de Hegel, pues, como señala Lukács, Hegel fue el más culto en el terreno económico de los filósofos idealistas alemanes. A diferencia de Kant que se centró en el juego, o de Schelling que lo hizo en las actividades estéticas, Hegel examinó con amplitud la importancia del trabajo, aunque no examinó el trabajo como momento de alienación y, en cambio, destacó su carácter *liberador*. Marx acepta el fundamento valorativo básico de la crítica hegeliana de la alienación, a saber, que el patrimonio propio de la humanidad es el de un «sujeto» autónomo, centro y agente de la acción; pero rechaza el análisis hegeliano de las fuentes de la alienación. Marx translada el análisis de la alienación, de su ubicación en una grandiosa teoría, al nivel de la especie antropológica donde son explorados los dilemas universales del hombre como actor, a un nivel social más concreto.

Para Marx, el punto crítico de la alienación se sitúa en el lugar del trabajo. La forma fundamental de alienación no es ahora la del hombre, sino la alienación del obrero con respecto a los objetos que produce y a los medios de producción con los cuales los produce. Esta alienación, sostiene Marx, fue un resultado de las instituciones de la propiedad esenciales al capitalismo, y se centra en la división del trabajo en la que algunos —los capitalistas— poseen y dirigen los medios de producción y compran la fuerza de trabajo de otros —el proletariado— que están sometidos a su dominación. Pues en razón de la propiedad de los medios de producción, el capitalista puede dirigir su uso y también poseer los productos que ellos producen.

En gran parte, lo que hizo Marx aquí fue dar un carácter histórico y relativizar la teoría de la alienación de Hegel. Esta ya no

es la condición eterna del hombre, sino el producto de una división del trabajo especial, histórica, que tuvo un comienzo y, según se predice, tendrá también su fin cuando el capitalismo sea suplantado por el socialismo. De este modo, Marx desplaza el problema de la alienación del discurso trágico en el que aún se hallaba ubicado en la formulación de Hegel y en el que era insoluble. Coloca ahora la alienación en el marco del discurso de la ideología[7], históricamente más reciente, y lo transforma en una política, en la cual tiene solución. Es esto lo que hace la reconceptualización de Marx del problema de la alienación más poderosa, si no más profunda y más veraz.

### *La alienación y la división del trabajo*

En parte, la contribución distintiva de Marx al análisis de la alienación consiste en unirlo con otra de las preocupaciones fundamentales de Hegel, el trabajo, reconceptualizando todo el análisis dentro del marco analítico de la economía política inglesa. En su examen de la división del trabajo en *La ideología alemana,* Marx y Engels sostuvieron que «por lo tanto, mientras la actividad no es voluntaria sino naturalmente dividida, los propios actos del hombre se convierten en un poder extraño que se le opone, que lo esclaviza, en vez de ser controlados por él. Pues tan pronto como se distribuye el trabajo, cada hombre tiene una particular y exclusiva esfera de actividad, que le es impuesta y de la que no puede escapar».

Marx y Engels concluyen su formulación observando que «esta cristalización de la actividad social, esta consolidación de lo que nosotros mismos producimos en un poder objetivo por encima de nosotros, que escapa a nuestro control, frustra nuestras expectativas y anula nuestros cálculos, ha sido uno de los principales factores del desarrollo histórico hasta ahora».

Excepto en lo que respecta a la mención de la división del trabajo como fuente de la alienación, los radicales pasajes citados podían haber sido escritos por Hegel. En verdad, en la medida en que ellos ponen de relieve el papel de la división del trabajo como inductora de la alienación, y en la medida en que es una división del trabajo «natural», universal, se trata de una formulación semihegeliana, de

[7] Un examen más detallado de las diferencias entre el discurso trágico y el ideológico se hallará en Alvin W. Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology,* Nueva York, Seabury Press, 1976, cap. 3, «Surmounting the Tragic Vision». [Hay trad. al castellano, *La dialéctica de la ideología y la tecnología,* Madrid, Alianza Editorial, 1978.]



transición, más que de una crítica característicamente «marxista» de la alienación; es tanto una antropología filosófica como una economía política.

Como correctivo para toda concepción fácil de la teoría de Marx que haga resaltar la importancia que él atribuye a los sistemas de propiedad, pero que deje sin examinar la noción de propiedad, es útil ver cuán estrechamente Marx vinculaba la propiedad con la división del trabajo. En verdad, en cierto punto, Marx consideró la división del trabajo como el fundamento del sistema de propiedad. Señala que «las diversas etapas de la división del trabajo son otras tantas formas diferentes de la propiedad»[8]. «La división del trabajo y la propiedad son, además, expresiones idénticas —sostenía Marx—, pues en una se afirma con referencia a la actividad lo mismo que se afirma en la otra con referencia al producto de la actividad.»[9]

Esta asociación del sistema de clases con la división del trabajo y, en verdad, la concepción de éste como fundado en la división del trabajo no es sencillamente el romanticismo del joven Marx, ni se limita a las primeras obras, como *La ideología alemana.* En una de las obras más «científicas» de su madurez, en el *Anti-Dühring,* Engels hace precisamente el mismo análisis:

> En tanto el trabajo social total sólo tenga un rendimiento que apenas exceda de lo meramente necesario para la existencia de todos... en tal medida, esta sociedad estará dividida en clases. Junto a la gran mayoría de esclavos exclusivamente atados al trabajo, surge una clase libre del trabajo productivo directo que atiende a los asuntos generales de la sociedad, a la dirección del trabajo, a los asuntos de Estado, al derecho, a la ciencia, al arte, etc. *Por tanto, es la ley de la división del trabajo lo que está en la base de la división en clases.*

Lo que dice Engels aquí es que la división del trabajo es una necesidad de la sociedad como un todo; no es un resultado del sistema de clases, sino de las necesidades de la sociedad; no es producida por la división en clases, sino que la produce. Pero Engels agrega que «esto no impide que esta división del trabajo sea impuesta por medio de la violencia, el robo, el engaño y el fraude. No impide que la clase dominante, una vez hecha con el poder, consolide su poder a expensas de la clase trabajadora, que convierta su liderazgo social en una explotación intensificada de las masas».

[8] K. Marx y F. Engels, *The German Ideology,* trad. inglesa de W. Lough y C. P. Magill, ed. a cargo de R. Pascal, Nueva York, International Publishers, s. f., p. 9.

[9] *Ibid.,* p. 22.

En síntesis, la función de la división del trabajo y del sistema de clases organizado alrededor de ella *no* sirve simplemente como marco para la explotación de una clase por otra, sino que presta un servicio a la sociedad en su conjunto. «Pero si, con estos resultados, la división en clases tiene cierta justificación histórica, la tiene sólo por un período determinado... Se basó en la *insuficiencia de la producción.* Y será barrida por el desarrollo completo de las fuerzas productivas modernas.»[10]

Estas medulosas afirmaciones indican la importancia que Marx y Engels atribuían a la *escasez* como fundamento del sistema de clases. Sostenían que la escasez genera un sistema de clases mediante la intervención de una variable, la división del trabajo. Las «clases» eran para ellos grupos diferenciados sobre la base de la división del trabajo. En tal medida, hablar de clases es sencillamente un modo de hablar sobre cómo se distribuye el producto resultante de la división del trabajo, mientras que ésta concierne a la manera en que se producen los bienes controlados y distribuidos por el sistema de clases.

Como la división del trabajo, el sistema de clases, pues, contribuye a satisfacer las necesidades de la sociedad como un todo, y por ende no puede ser abandonado como no sea con «el desarrollo completo de las fuerzas productivas modernas». Por consiguiente, el mismo sistema de clases sirve a toda la sociedad, y no sólo a la clase dominante, aunque brinda especiales privilegios a ésta, y especiales desventajas y alienación para los oprimidos. Produce al mismo tiempo orden social y privilegios sociales, un orden privilegiado y un orden de privilegios. *La clase dominante, pues, es al mismo tiempo un agente del sistema de producción necesario para el conjunto de la sociedad, durante cierto período, y también un grupo egoísta, que se satisface a sí mismo, se autorreproduce y convierte su «liderazgo social en una explotación intensificada de las masas».* La clase dominante extrae de la sociedad privilegios, ventajas e ingresos especiales para resolver el problema del «orden» y otros problemas colectivos.

Así, hay cierta ambigüedad en la idea central de clase dominante. Desde cierta perspectiva (la de la división del trabajo), una clase dominante es cualquier grupo cuya función en la división del trabajo es dirigir la producción, controlar los medios de producción. Dondequiera que haya un ordenamiento institucionalizado que permita a

[10] Las citas de este párrafo son todas de F. Engels, *Socialism: Utopian and Scientific,* Nueva York, International Publishers, 1935, pp. 70-71. Las bastardillas son mías. Son capítulos del *Anti-Dühring.*



un grupo ejercer el control sobre los medios y el proceso de producción, ese grupo constituye una clase dominante. *Esto significa que sin la total eliminación de la división del trabajo, donde algunos dirigen y otros obedecen, habrá siempre una clase dominante.* (Fue precisamente en esta interpretación del papel decisivo de la división del trabajo en lo que se fundó el maoísmo.)

Desde otra perspectiva, que hace resaltar el aspecto legal de la propiedad, una clase dominante es aquella que *posee* los medios de producción y cuya propiedad es reconocida por el derecho y protegida por el Estado. Aquí es posible separar la propiedad del control de los medios de producción, y en tal caso el socialismo significa la expropiación real y legal de los propietarios privados; pero puesto que permite separar la propiedad del control, tal expropiación no impide necesariamente el surgimiento de una nueva clase *controladora* y, por ende, dominante.

## *Trabajo alienado y trabajo creador*

Como dijimos antes, Marx centra su análisis de la alienación en el proceso de trabajo. La alienación, o *Entausserung,* del trabajo consiste, según Marx, en lo siguiente: «Primero, que el trabajo es *externo* al trabajador, que no es parte de su naturaleza; y, por consiguiente, no se realiza en su trabajo, sino que se niega a sí mismo, experimenta una sensación de desdicha, no de bienestar; no desarrolla libremente sus energías físicas y mentales, sino que es físicamente agotado y mentalmente disminuido. El trabajador, por tanto, sólo se siente a gusto durante su tiempo libre, mientras que en el trabajo se siente a disgusto. Su trabajo no es voluntario sino impuesto, es trabajo forzado.»[11]

La alienación del proceso de trabajo es fundamental para Marx, pues este proceso es lo que a su juicio define a la especie humana:

> El trabajo es, en primer lugar, un proceso en el que participan el hombre y la naturaleza, y en el que el hombre *de motu propio* inicia, regula y controla las reacciones materiales entre él mismo y la naturaleza... para apropiarse de los productos de la naturaleza en una forma adaptada a sus deseos. Al actuar de tal modo sobre el mundo externo y cambiarlo, al mismo tiempo cambia su propia naturaleza... una abeja hace avergonzar a muchos arquitectos en la construcción de sus celdillas. Pero lo que distingue al peor de los arquitectos de la mejor de las abejas es que el arquitecto elabora su estructura en la

[11] Marx y Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe,* Francfort, Marx-Engels Institut, 1927-1935, vol. 1, p. 85.

imaginación antes de crearla en la realidad. Al final de todo proceso de trabajo, obtenemos un resultado que ya estaba en la imaginación del trabajador en un comienzo»[12].

La crítica de Marx del trabajo alienado reposa y debe reposar en un conjunto de normas tácitas concernientes a lo bueno, a lo deseable, a lo no alienado y al trabajo creador. La teoría de la alienación del trabajo implica una teoría tácita de la situación laboral *ideal*. El psicólogo social sueco Joachim Israel lo ha comprendido claramente y sostiene que, para Marx, el «el trabajo es creador: 1) si el hombre hace "de su actividad vital misma un objeto de su voluntad y su conciencia"; 2) si mediante el trabajo el hombre puede expresar sus capacidades de una manera amplia; 3) si mediante el trabajo puede expresar su naturaleza social, y 4) si el trabajo no es sólo un medio para la subsistencia del hombre, es decir, si no es puramente instrumental»[13].

Para lograr esto y eliminar la alienación del proceso de trabajo es menester suprimir las condiciones que conducen a la alienación. ¿Cuáles son estas condiciones? Una de ellas, como hemos visto, es la *división del trabajo*, que, al parcelar a los hombres en roles especializados, los aliena de sus potencialidades humanas no utilizadas, con la deshumanización resultante; la segunda es el sistema de *mercado*, en el cual los productores se ven obligados a ignorar las necesidades humanas que sus productos satisfacen o desatienden —su valor de uso— e interesarse exclusivamente por su valor de mercado o de cambio y su posibilidad de venta; y la tercera es el sistema de *propiedad*, en el cual los productores pierden el control sobre el proceso y el producto del trabajo y lo asumen quienes poseen los medios de producción. Juntos, el sistema de mercado y el de propiedad obligan a los productores a vender competitivamente su fuerza de trabajo, como cualquier otra mercancía.

La solución de Marx y Engels, el mecanismo por el cual habían de abolirse esas diversas condiciones generadoras de alienación, era la expropiación de los poseedores privados de los medios de producción y su transferencia a la propiedad «colectiva». Esto eliminaría el sistema de mercado y el de propiedad como fuentes de la alienación del trabajo. Pero la forma cómo la colectivización de la producción

[12] Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. I, traducido de la 4.ª ed. alemana por Eden Cedar Paul, publicado en 2 vols., con una introducción de G. D. H. Cole, Londres y Toronto, J. M. Dent & Sons, 1930, vol. 1, p. 78.

[13] J. Israel, *Alienation: From Marx to Modern Sociology*, Boston, Allyn & Bacon, 1971, p. 39.



evitaría la alienación basada en la división del trabajo es algo que no está en modo alguno claro en Marx. La razón de esta laguna es que se considera a la división del trabajo de un modo ambivalente. Si, por un lado, la especialización deshumaniza a los hombres, por el otro, el aumento de la productividad que engendra es considerado también necesario para eliminar la escasez y, por tanto, la dominación de clase.

### *Escasez y dominación de clase*

Marx llega a un nivel fundamental en su análisis de las fuentes de la alienación cuando la vincula con una teoría de la dominación de clase. Esencialmente, la alienación de la clase obrera es la otra cara de la dominación de la clase capitalista dominante. La consecuencia más importante de la alienación de la clase obrera es que lleva consigo la pérdida de su autonomía y de la capacidad de autorrealización. El autocontrol de cualquier clase es, por definición, incompatible con su dominación por cualquier otra clase o cualquier otra fuerza. Un sistema de clases, en general, y la relación entre la clase capitalista y la clase obrera, en particular, implica necesariamente una hegemonía de la clase dominante que socava la capacidad de autonomía de la clase inferior.

La alienación, pues, se basa en la dominación de clase. Una estrategia para eliminar la alienación, desde este punto de vista, debe depender de la comprensión de las fuentes de la dominación de clase. En su formulación de una solución directa del problema de la alienación, Marx y Engels abordan inmediatamente esta cuestión, en una exposición patente y concisa de los requisitos para eliminar la alienación:

> ...la enajenación [Entfremdung]... por supuesto, sólo puede ser abolida si se dan dos condiciones *prácticas*. Para que se convierta en un poder «intolerable», es decir, un poder contra el cual los hombres hacen una revolución, debe necesariamente haber reducido a la gran masa de la humanidad a seres «sin propiedad» y, al mismo tiempo, debe haber creado la contradicción de un mundo existente de riqueza y cultura, condiciones ambas que presuponen *un gran aumento en el poder productivo, un alto grado de su desarrollo*[14].

Obsérvese que en esta condición, la *primera*, para abolir la alienación, no se dice nada sobre la expropiación de la propiedad privada, o la supresión del mercado o la división del trabajo. Se sostiene que

[14] Marx y Engels, *German Ideology*, p. 24. Las bastardillas son mías.

el supuesto fundamental es el aumento de la productividad. ¿Por qué? «Este desarrollo de las fuerzas productivas... es absolutamente necesario como condición práctica, primero, por la razón de que sin él, sólo se generalizaría la miseria, y con ésta se reproduciría la lucha por los artículos de primera necesidad y se volvería inevitablemente a la vieja y deleznable situación.» [15]

Este, pues, es el fundametno de la críptica teoría de Marx de la lucha de clases: las clases buscan el control de bienes escasos; la dominación de clase es un modo de asegurarse mejor su control; el mantenimiento de esta condición de clase implica necesariamente una pérdida de autonomía de la clase subordinada, y por ende su alienación. Así, la primera condición para eliminar la alienación, dice Marx, es «un gran aumento en el poder productivo». Sin esto, los hombres seguirán luchando para lograr un acceso privilegiado a los bienes escasos e instituirán sistemas de dominación de clase, con la alienación resultante de la clase dominada. Pero con el aumento de la productividad, los hombres ya no necesitan luchar unos contra otros e imponer la dominación de unos sobre otros, imponiendo la alienación a los derrotados. Lógicamente, pues, la primera tarea para eliminar la alienación es suprimir la causa de la dominación de clase, la escasez, aumentando la productividad. Como dice Engels sucintamente: «La separación de la sociedad en una clase explotadora y una clase explotada, una clase dominante y una clase oprimida, fue la consecuencia necesaria del desarrollo deficiente y limitado de la producción en tiempos anteriores.» [16]

Esta solución al problema de la alienación, pues, resulta ser nada menos que el programa «economicista» del socialismo científico.

La segunda razón por la que un aumento de las fuerzas productivas es necesario para la abolición de la alienación consiste en que «sólo con este desarrollo universal de las fuerzas productivas se establece un *intercambio* universal entre los hombres, que produce en todas las naciones simultáneamente el fenómeno de las masas «sin propiedad»... hace a cada nación dependiente de la revolución en otras, y finalmente ha puesto individuos empíricamente universales y pertenecientes a la historia del mundo en lugar de los locales» [17].

Claramente, las «condiciones prácticas» para abolir la alienación y establecer el socialismo se han convertido aquí en las premisas antivoluntaristas del marxismo científico. Más exactamente: *el marxismo científico surge cuando las contradicciones inherentes al imperativo*

[15] *Ibid.*
[16] Engels, *Socialism: Utopian and Scientific,* p. 70.
[17] Marx y Engels, *German Ideology,* pp. 24-25. Las bastardillas son mías.



*de aumentar la productividad se intensifican, es decir, cuando el aumento de la división del trabajo es considerado como la fuente de una odiosa alienación y, al mismo tiempo, de un aumento de la productividad que es valorado precisamente porque se supone que remediará esta misma alienación.* Así, el marxismo científico aparece cuando lo que originalmente sólo era un medio o un instrumento para aumentar la productividad llega a invalidar la meta del marxismo: abolir la alienación. Dicho en otro lenguaje, el marxismo constituye de este modo una especie de *anomia,* una patología en la cual los medios son alentados ritualmente y los fines olvidados.

La mera existencia de la alienación (o de cualquier otra patología del capitalismo: el fetichismo, la cosificación o la explotación) no determina por sí sola la actitud del marxismo hacia ella. En *algunas* circunstancias, sostiene el marxismo, todo lo que se puede hacer es deplorar la patología; pero en otras, es posible y obligatorio oponerse a ella activamente. ¿Dónde reside la diferencia? El marxismo responde (con tácito kantismo): «deber implica poder». Esto es, sostiene que se puede (y se debe) emprender la acción contra la alienación (y contra el capitalismo en general) cuando, y sólo cuando, hay alguna posibilidad de éxito, y que es absurdo lanzar una campaña que está condenada desde el comienzo. Para el marxismo, el «mal» no es sólo el sufrimiento —por ejemplo, la alienación, la escasez, etc.—, sino el sufrimiento *innecesario.*

Pero esto no distingue a los dos marxismos; tanto el marxismo crítico como el científico lo aceptan. Donde difieren es en su concepción de aquello de lo que depende el éxito o el fracaso del socialismo, o de lo que constituye el signo de su posible éxito o fracaso. Para el marxista científico, el éxito revolucionario y el socialismo dependen del *previo* desarrollo de *condiciones* similares a cosas; de desarrollos «naturales», espontáneos, que son independientes de la «mera voluntad». Para el marxista científico, las condiciones decisivas para el des-alienante *surgimiento* del socialismo es la maduración de las fuerzas productivas que, desarrollándose espontáneamente como parte del capitalismo, dependen primordialmente de las iniciativas *burguesas,* no de las proletarias o socialistas.

En *El Capital* mismo se reitera insistentemente que el socialismo depende de tal desarrollo previo de las fuerzas productivas. Para Marx, el socialismo significa que el proceso vital de la sociedad, el mismo proceso de la producción, ha perdido su «velo de misterio» y es «llevado a cabo por una libre asociación de productores bajo su control consciente y dirigido hacia un fin». Pero antes de que esto pueda ocurrir, añade Marx, hay un requisito indispensable, esto es, «una base material específica (o una serie de condiciones mate-

riales de existencia) que sólo pueden nacer como el resultado espontáneo de un largo y penoso proceso de evolución» [18]. Más precisamente, la función específica de estas condiciones materiales previas es *elevar la productividad* y, de este modo, reducir la escasez material, de modo que la vida social no sea una lucha hobbesiana de todos que se expresa como una perpetua lucha de clases para obtener y asegurarse ventajas materiales por la dominación de una clase sobre otra. Lo que da al capitalista un valor histórico positivo, dice Marx en *El Capital*, es que, «frenéticamente dedicado a la expansión del valor, impulsó de modo implacable a los seres humanos a la producción por la producción misma, provocando así el desarrollo de la productividad social y *la creación de las condiciones materiales de la producción que forman la única base real de un tipo superior de sociedad*, cuyo principio fundamental sea el desarrollo cabal y libre de cada individuo» [19].

Marx, pues, manifiesta repetidamente su convicción «economicista» de que el socialismo exige una previa mejora en la productividad económica y que ésta es su requisito indispensable, no algún cambio interno en el carácter, la conciencia o los sentimientos de los hombres. En verdad, esto es lo que Marx considera como la concepción *distintiva* de su propio socialismo que lo convierte, insistían él y Engels, en un socialismo *científico*, y no un mero socialismo «utópico» que sólo fuese una expresión de deseos.

Los marxistas críticos, en cambio, en contraste con los marxistas científicos, subrayan que normalmente se halla lejos de estar claro hasta qué punto son independientes de los esfuerzos de los hombres las condiciones que constituyen realmente el requisito para el socialismo; que éste no puede estar siempre determinado por una evaluación contemplativa, sino que puede ser juzgado mejor intentando una acción correctora: *on s'engage et puis... on voit.*

### *La persistencia de la alienación*

Si el hombre es tan maravilloso que hasta su alienación es obra de él mismo, ¿cómo es que no cesa de infligirse a sí mismo esta mutilación? Parte de la respuesta hace visible la distancia que hay entre la visión de la alienación del joven Marx y la del viejo Marx, la distancia que hay entre concebir al hombre antropológicamente como una *especie*, y por ende como un actor *unificado*, y concebir a los hombres y mujeres como trabajadores insertos en una sociedad

[18] *Capital* I, ed. Dent., vol. 1, p. 54.
[19] *Capital* I, ed. Dent., vol. 2, p. 650. Las bastardillas son mías.



escindida en clases. Aquí la clase dominante inflige una explotación a los productores que trabajan y, de tal modo, les *impone* una alienación que actúa en interés de la clase dominante y que está (mayormente) en poder de ésta *mantener*.

Sólo en la concepción como especie de una formulación antropológica que ignora la división en clases puede el «hombre» infligirse a «sí mismo» la alienación. En la visión más sociológica de una sociedad capitalista estratificada y dividida en clases privilegiadas y clases dominadas, la alienación de estas últimas es impuesta por las primeras, que, lejos de desear eliminarla, se adaptan a ella; pues las ventajas y poderes de la clase dominante son sencillamente la otra cara del mismo orden social del que nace la alienación.

Lo que hace el capitalista, la explotación y extracción de plusvalía del obrero, no es (juzga Marx) una cuestión de libre elección, sino una coacción impuesta al capitalista por su rol en el sistema en su conjunto. Si no se comportase de este modo con el obrero, pronto dejaría de ser un capitalista, señala Marx. Así como el obrero se ve constreñido a vender su fuerza de trabajo y no puede hacer otra cosa, así también el capitalista se ve constreñido a comprarla al menor coste posible, pues de otro modo caería víctima de los capitalistas rivales. Así, Marx considera aún al capitalista, no como un agente libre, sino como el agente de un sistema por el que también él se ve constreñido.

De este y de otros modos, el capitalista es alienado por el sistema mismo dentro del cual él es poderoso y privilegiado. No es sólo, por tanto, que la alienación sea impuesta por grupos más fuertes a grupos más débiles, sino que unos y otros son instrumentos de un sistema social, de un sistema estratificado de roles sociales que tienen cierta independencia con respecto a sus titulares, y por cuyos imperativos son dominados. «Ser un capitalista no es un estatus puramente personal, sino un estatus social en la producción», subrayan Marx y Engels. «El capital es un producto colectivo, y sólo por la acción unida de muchos miembros, más aún, en última instancia, sólo por la acción unida de todos los miembros de la sociedad puede ser puesto en movimiento. El capital, por consiguiente, no es un poder personal, sino un poder social.» [20]

La alienación, por ende, no es una conducta «desviada», en conflicto con las propiedades valoradas del sistema, sino que es producida en *conformidad* con el sistema, cuando cada uno cumple debi-

[20] *Communist Manifesto* de Karl Marx y Friedrich Engels, edición inglesa autorizada de 1888, supervisada por Engels, publicada por Charles H. Kerr, Chicago, p. 32.

damente con las obligaciones de su rol y se asegura la conformidad con los derechos de su rol. «Pinto al capitalista como un funcionario necesario de la producción capitalista», afirmaba Marx. «Simplemente muestro que, en el mismo intercambio de mercancías, sólo se intercambian magnitudes equivalentes, y que el capitalista —tan pronto como ha pagado al obrero el valor real de su fuerza de trabajo— expropia la plusvalía con todo derecho, es decir, con el derecho correspondiente a este modo de producción.» [21]

En esta concepción, los seres humanos están limitados por los sistemas heredados de relaciones sociales —es decir, por las «estructuras»— que existen antes que ellos y son las condiciones de toda acción social que emprendan: «En la producción social de sus vidas, los hombres entran en relaciones definidas y necesarias que son independientes de su voluntad.» Aquí, el quid es que, en cualquier tiempo dado, un mundo social precede a los hombres, y que, como actores en una obra de teatro, los hombres reciben un guión que especifica papeles escritos antes de ellos; pero si bien están constreñidos por papeles que no escribieron, con el tiempo vuelven a escribir la obra con la que comenzaron y transmiten un nuevo argumento que limita de nuevas maneras a la siguiente generación de actores. «La historia no es nada más que la sucesión de generaciones distintas, cada una de las cuales —escribieron Marx y Engels— continúa la actividad tradicional en circunstancias completamente cambiadas y... modifica las viejas circunstancias con una actividad completamente cambiadas.» [22]

En parte, pues, la alienación persiste porque las personas reciben las condiciones en las que viven de una generación anterior, como un legado histórico experimentado al principio como una parte natural de su entorno —es decir, como una «actividad tradicional»— en el que sencillamente viven, y no reflexionan sobre él o lo cuestionan. Aquí la unidad de la especie se diferencia a través del *tiempo,* no a través de líneas de clases; en vez de ser explotados por una clase dominante, los hombres son aquí dominados por generaciones anteriores, las cuales imponen formas de vida que, con el tiempo, ya no van de consuno con las necesidades y experiencias del nuevo período. En parte, pues, los sistemas sociales generan y sustentan la alienación porque enfrentan a los hombres con una situación dada; y ello es así porque son producto de una historia, de un pasado que vive en el presente.

[21] Karl Marx, «Randglossen zur Adolph Wagner's Lehrbuch der politischen Ökonomie'», en Marx-Engels, *Werke,* Institut für Marxismus-Leninismus, Berlín, Dietz Verlag, 1956-1958, vol. 19, pp. 370-371.

[22] Marx y Engels, *German Ideology,* p. 38.



## *Relaciones de producción y fuerzas productivas*

Para Marx y Engels, la estructura social decisiva que se recibe del pasado son las *relaciones* de producción, que incluyen fundamentalmente las relaciones de propiedad. En cierto momento, éstas traban el continuo desarrollo de las *fuerzas* productivas, nucleadas por la tecnología. Cuando se produce este conflicto entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas, ello significa que la sociedad de ese momento ha agotado sus posibilidades de desarrollar la productividad y se acerca el momento de la revolución.

Como escribieron Marx y Engels en *la ideología alemana:* «todas las colisiones en la historia tienen su origen, según nuestra concepción, en la contradicción entre las fuerzas productivas y las formas de intercambio» [23]. Esto es tan cierto de la sociedad feudal de la cual surgió el capittalismo como de éste mismo. «En cierta etapa del desarrollo de los medios de producción y de intercambio —dice el *Manifiesto Comunista*—, las relaciones feudales de propiedad dejaron de ser compatibles con las fuerzas productivas ya desarrolladas; se convirtieron en otras tantas cadenas. Debían estallar, y estallaron... Un proceso similar está en marcha ante nuestros ojos. La sociedad burguesa moderna, con sus relaciones de producción, de intercambio y de propiedad, una sociedad que ha hecho surgir como por conjuro gigantescos medios de producción y de intercambio, es como el hechicero que ya no puede controlar los poderes del otro mundo que ha despertatdo con sus hechizos. Pues desde hace muchas décadas la historia de la industria y el comercio sólo es la historia de la revuelta de las fuerzas productivas modernas contra las condiciones modernas de la producción, contra las relaciones de propiedad que son las condiciones para la existencia de la burguesía y su dominación.» [24]

[23] *Ibid.,* p. 73.

[24] *Communist Manifesto,* pp. 19-20. La importancia decisiva de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción fue reiterada por Marx en su *Contribución a la crítica de la Economía Política*: «En cierta etapa de su desarrollo, las fuerzas materiales de la producción social entran en conflicto con las relaciones de producción existentes o —lo cual sólo es una expresión legal de lo mismo—, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales han operado antes. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, esas relaciones se convierten en sus cadenas. Comienza entonces una época de *revolución social.* Con el cambio de los cimientos económicos, toda la inmensa superestructura se transforma más o menos rápidamente... Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de la producción, antagónica no en el sentido de un antagonismo individual, sino de que surge de las condiciones sociales de vida de los individuos; al mismo tiempo, las fuerzas productivas que se desarrollan en el

Nada puede hacer más obvio que el fundamento de esta perspectiva estructuralista básica del marxismo científico tenía un carácter romántico que la citada metáfora de Marx y Engels del aprendiz de hechicero: las fuerzas infernales que el hechicero ha evocado pero es incapaz de controlar. Esta imagen es ricamente compleja, ya que sugiere el misterioso carácter *grotesco,* tan intrigante para el romanticismo del siglo XIX, la conjunción «no natural» de elementos de un pasado muerto (las relaciones de propiedad) y el presente vivo (las fuerzas productivas), en la que el presente es frustrado y dominado por el pasado. (Esa imagen también contiene un eco de la antigua concepción griega de los hombres como destructores *de sí mismos,* deshechos por sus propias creaciones.)

Paradójicamente, pues, una base del naturalismo del marxismo científico fue el *sobre*naturalismo de un romanticismo [25] del siglo XIX que veía a las personas dominadas por fuerzas «no naturales», demoníacas. (Una vez más, podemos observar aquí que la ciencia y la religión no eran necesariamente incompatibles.) El énfasis en las estructuras sociales despersonalizadas primordiales, característico del marxismo científico, se origina en parte (en una paradójica situación que un romántico apreciaría), en la ideología romántica que trataba de rescatar la religión y adaptarla a la era moderna. Al mismo tiempo, sin embargo, el romanticismo también usó la religión como punto de vista desde el cual condenar la cosificación y alienación de las personas en la sociedad moderna. Así, el romanticismo no es sólo una base de la ontología estructuralista alienante del marxismo científico, sino también una fuente cultural del esfuerzo del marxismo para *trascender* la alienación.

Nada es más esencial en el marxismo que esta imagen estructural de las fuerzas vivas de la producción obstruidas por relaciones de propiedad muertas o agonizantes. La contradicción fundamental del capitalismo que el marxismo señala es, por tanto, sólo un caso especial de una *Entausserung,* una externalización que fue antaño

útero de la sociedad burguesa crean las condiciones materiales para la solución de este antagonismo.» K. Marx, *Contribution to the Critique of Political Economy,* Chicago, Chas. H. Kerr & Co., pp. 12-13.

[25] Mi análisis de lo romántico, junto con una exposición sistemática del romanticismo como estructura profunda implicada en la sociología «normal» y en la marxista se halla desarrollado en el capítulo 11, «Romanticismo y Clasicismo» de Alvin W. Gouldner, *For Sociology,* Harmondsworth: Penguin Books, 1975, pp. 323-368. [Edición castellana, *La sociología actual: renovación y crítica,* Madrid, Alianza Editorial, 1979.] Obsérvese especialmente mi examen de lo grotesco como teoría de la disonancia en relación con el concepto afín de «perspectiva por incongruencia» de Kenneth Burke.



viva, pero ahora ha muerto y pesa sobre el presente vivo «como los Alpes». Vimos que Marx y Engels observaban:

> Esta consolidación de lo que nosotros mismos producimos en un poder objetivo sobre nosotros, que escapa de nuestro control, amenaza nuestras esperanzas y reduce a nada nuestros cálculos, ha sido uno de los principales factores del desarrollo histórico hasta ahora.

La imagen del pasado como independiente del presente y dominador de éste es esencial para la concepción de Marx de la sociedad capitalista como la dominación del *capital,* que es «trabajo muerto», acumulado mediante la apropiación de la plusvalía de los obreros. «Por ello, en la sociedad burguesa —insiste el *Manifiesto Comunista*—, el pasado domina al presente; en la sociedad comunista, el presente domina al pasado. En la sociedad burguesa, el capital es independiente y tiene individualidad, mientras que la persona viva es dependiente y carece de toda individualidad» [26].

## *El utopismo y los dos marxismos*

Marx, pues, ofrece varias explicaciones de la *persistencia* de la alienación. Una de ellas se centra en la división de la sociedad en clases, de modo que esta persistencia se debe en parte a la hegemonía de la clase dominante, a su interés en conservar sus privilegios y a su control de los medios de comunicación, por lo que sus ideas dominan incluso la conciencia de los más alienados. La segunda respuesta es que unos y otros son comúnmente dependiente de, y están constreñidos por, el sistema social dentro del cual cada uno tiene su posición e identidad sociales. La tercera consideración se relaciona con el hecho de que, puesto que se las recibe históricamente del pasado, la sociedad y la cultura son, al principio, el medio de existencia sobre el cual no se reflexiona, y por lo común no son juzgadas problemáticas o potencialmente modificables.

Sin embargo, la persistencia de la alienación se basa en algo más fundamental que estas diversas condiciones especiales. Preguntar por qué persiste la alienación es como preguntar por qué persisten las enfermedades y achaques, y aquí es evidente que la condición misma a veces genera un debilitamiento que impide su remedio. El «enfermo» mejora porque su «enfermedad» es combatida por las defensas del cuerpo y/o porque otros, no enfermos, lo ayudan a recuperarse.

[26] *Communist Manifesto,* p. 33.

¿Pueden quienes llevan una existencia alienada conocer siquiera su situación? O, si la conocen, ¿pueden creer en su superación? Y si lo creen, ¿pueden tener la fortaleza para entregarse a la larga lucha requerida?

Así pensaba Marx. Sostenía que la clase obrera tiene la capacidad para su *auto*-emancipación, pues la agudeza de sus sufrimientos bajo el capitalismo hace que «no tenga nada que perder excepto sus cadenas», de modo que se unirá y, en el curso de una larga lucha, sus miembros se transformarán de objetos alienados en sujetos humanos capaces de gobernarse a sí mismos. Una vez que la alienación fue trasladada del discurso de la filosofía al de la economía política de una sociedad dividida en clases, los ricos y poderosos fueron descartados como agentes históricos de la lucha contra la alienación. El proletariado se convierte en el agente histórico de la emancipación humana, en parte porque no hay ningún otro *dentro de la visión de un análisis de clase que dé a las clases una importancia esencial y considere periféricas todas las otras diferencias sociales.*

Pero las debilidades del proletariado eran también claras para Marx, quien lo juzgó vulnerable a una «conciencia falsa», en razón del control por la burguesía de la cultura y los medios de comunicación. Por ello, se necesitará un largo período de lucha para que esté en condiciones de gobernar: «Para la creación en escala masiva de esta conciencia comunista y para el éxito de la causa, es necesario el cambio de los hombres en gran escala, cambio que sólo puede producirse en un movimiento práctico, una *revolución.* Esta revolución es necesaria, pues, no sólo porque la clase dominante no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque la clase que la derroque sólo puede llegar a liberarse por una revolución de todo el estiércol de siglos y hacerse apta para fundar una nueva sociedad» [27].

Pero con un proletariado sometido a una larga y debilitante alienación, a una servidumbre no sólo del cuerpo, sino también de la mente, y con la premisa de que no sólo es oprimido, sino, además, atrasado —aplastado bajo el «estiércol de siglos»—, ¿cómo podía Marx abrigar la esperanza de que los obreros podrían ver y hacer todo lo necesario *por sí mismos*? La respuesta, desde luego, es que no abrigaba tal esperanza.

El tema de la autoemancipación, tan importante en el marxismo, se une a otro tema contradictorio, a saber, que la revolución nacerá de la unión de la filosofía con la clase obrera, la primera proveyendo la conciencia o mente teórica, y la segunda el corazón. Además, hay otra fuerza alrededor de la lucha de clases que se relaciona con los

[27] Marx y Engels, *German Ideology,* p. 69.



comunistas, pero no directamente con el proletariado; los comunistas no son una clase, pero de algún modo dirigen y representan los intereses, inmediatos y a largo plazo, del proletariado. Se afirma que los comunistas son «la parte más avanzada y resuelta de la clase obrera» [28], aunque no sean obreros por su origen social ni por su empleo actual.

Una paradoja básica del marxismo es que el análisis centrado en las clases, tan importante para él, le obliga a confiar en un agente histórico tullido y debilitado; es decir, a confiar en un agente que no es totalmente fiable. Al mismo tiempo, es inherente a la importancia que el marxismo atribuye a las clases el que no tenga un modo sistemático de estudiar las fuerzas que proporcionan al proletariado el «impulso externo» en su esfuerzo de emancipación; por ello, quedan implícitas, sin elaboración teórica, en la referencia del marxismo al estímulo revolucionario de la «filosofía» y de los comunistas.

Para Marx, el requisito «material» decisivo para un socialismo emancipador es el proletariado. Fue la maduración de esta nueva clase lo que originó la diferencia crítica entre este socialismo, que Engels llamaba «científico», y el anterior socialismo de Saint-Simon, Fourier y Owen, estigmatizado como «utópico». El socialismo utópico era considerado como tal por ser históricamente «prematuro», por haber adelantado su crítica del capitalismo antes del desarrollo maduro del modo de producción capitalista y del proletariado.

> Los primeros grandes intentos del proletariado para alcanzar sus fines... fracasaron necesariamente, a causa del estado aún subdesarrollado del proletariado, así como de la ausencia de las condiciones económicas para su emancipación, condiciones que estaban aún por crearse y que sólo podía crear la época burguesa siguiente... Saint-Simon, Fourier y Owen... ven, en verdad, los antagonismos de clase, así como la acción de los elementos disgregadores, en la sociedad de la época. Pero el proletariado, todavía en su infancia, les ofrecía el espectáculo de una clase sin ninguna iniciativa histórica y sin ningún movimiento político independiente [29].

Es digno de notar aquí que el marxismo define muy tempranamente su propio carácter trazando una línea divisoria entre sí mismo y otros socialismos rivales, sobre todo el socialismo utópico. Su crítica del socialismo utópico es esencialmente una crítica de un socialismo *voluntarista,* que creía que lo decisivo era una correcta comprensión teórica de la situación histórica y una intervención en ésta

[28] *Communist Manifesto,* p. 30.
[29] *Ibid.,* p. 53.

sobre la base de aquella comprensión. El socialismo utópico, se quejaba Engels, suponía que una teoría podía elevarse por encima de las condiciones en que ella misma se hallaba y que no dependía de las condiciones materiales. Pero la verdad, insistía Engels, era que la situación histórica también dominó a los fundadores del socialismo utópico. «A condiciones toscas de la producción capitalista y condiciones de clase toscas, corresponden teorías toscas» [30].

En parte, pues, el marxismo surgió y se definió en el curso de las luchas contra el socialismo utópico. De este modo se estableció sobre una base *anti*-voluntarista y afirmó la importancia del desarrollo previo de condiciones materiales objetivas para un socialismo emancipador. En verdad, el antivoluntarismo de Engels es aquí llanamente antileninista, pues condena al socialismo utópico como la ideología de una clase obrera pasiva, «totalmente incapaz de acción política independiente... a la cual, en su incapacidad para valerse por sí misma, sólo se puede ayudar, en el mejor de los casos, desde fuera o desde arriba» [31]. (Justamente es esa ayuda desde «fuera» la que, según Lenin, constituye la principal función de la vanguardia comunista.)

Pero si bien, por esta parte, el carátcer más profundo del marxismo se funda en un *anti*-voluntarismo, al mismo tiempo, el marxismo también se ve impulsado *hacia* el voluntarismo. Su propia lógica lo lleva al voluntarismo precisamente porque adhiere a un proletariado que sufre de una alienación debilitante y está tullido por su servidumbre y su atraso cultural. Así, pese al hecho de que, para Marx y Engels, el proletariado es el gozne de la historia, su situación oprimida e indigente requiere que sea sometido a una reeducación; en parte, una autoeducación en el curso de la acción revolucionaria, pero también, en parte, una tutela que viene desde fuera, de la filosofía y de la vanguardia comunista.

Así, no es la «infancia» del proletariado sino su madurez, no es la debilidad del capitalismo sino su crecimiento, lo que induce al marxismo a conservar una puerta abierta hacia el «utopismo», que no lleva a su extirpación, sino sólo a su represión. Al permanecer reprimido, este plano más voluntarista nunca puede ser abordado cabalmente y considerado de forma sistemática en el marxismo original. Sigue siendo una oscura región teóricamente subdesarrollada, pero de importantes consecuencias. La misión del marxismo crítico es esencialmente proteger, expresar y desarrollar este aspecto reprimido del marxismo.

---

30 Engels, *Socialism: Utopian and Scientific*, p. 36.
31 *Ibid.*

Capítulo 7

# LA ECONOMIA POLITICA: HACIA EL SOCIOLOGISMO Y EL ECONOMICISMO

En ningún punto de su evolución, el marxismo abandonó el interés por la alienación ni dejó de luchar contra ella. Sin embargo, hubo también un cambio en la importancia asignada a la alienación dentro del marxismo, debido en parte al cambio de lenguaje teórico. Cuando Marx la halló, la alienación formaba parte del léxico de la filosofía. Al pasar del sistema conceptual de Hegel al de la economía política, se produjo una transición de un *lenguaje* dentro del cual podía hablarse de la alienación en el plano más general a otro en el que esto ya no era posible.

Pero si bien se habló con menos frecuencia de la alienación a medida que el marxismo desarrolló su economía política, la idea se expresó de otras maneras. Una de ellas adoptó la forma del concepto marxista de plusvalía generalizada, producida por el obrero pero de la que se apropia el capitalista. A otro nivel más general, el análisis de Marx de las «leyes ciegas» del capitalismo se refiere a una situación en la cual la economía misma se ha convertido en el actor, el «sujeto» poderoso, y ha despojado a las personas de su autonomía. La autonomía misma de las leyes económicas del sistema genera una alienación de las personas, y es la patología básica del capitalismo. Por ello, desde un punto de vista afín a un marxismo crítico, el socialismo significa destruir la *autonomía* de la economía y someterla al control de la sociedad. La formulación de Marx, por ende, no es sencillamente una suave descripción del capitalismo, sino una crítica simultánea de éste como un sistema monstruoso cuyo mismo carácter

sistemático usurpa prerrogativas humanas. Así, la alienación y la crítica de la alienación continúa desde el joven hasta el viejo Marx.

Sin embargo, dentro de esta continuidad hay cierta discontinuidad. Si bien Marx mantuvo la crítica de la alienación, su concepción de ésta cambió al pasar del lenguaje del idealismo filosófico alemán al de la economía política, y del «hombre» como especie al estudio más concreto de los roles sociales específicos que los «obreros» y los «capitalistas» desempeñan dentro de las sociedades capitalistas históricamente limitadas. Cuando Marx sitúa sus estudios dentro del análisis histórico del capitalismo y contempla sus estructuras sociales como un sistema social constrictor, la atención dirigida a la alienación se estrecha a la alienación del *trabajo* por la apropiación capitalista del trabajo no pagado del obrero. Ignora otras formas de alienación, y llega a suponer que el remedio a esta alienación centrada en el trabajo reparará más o menos automáticamente todas las demás. La revolución, entonces, ya no tiene el carácter de la «emancipación humana universal» anhelada por el joven Marx, sino que se convierte en la revolución históricamente específica y sociológicamente limitada contra el capitalismo y en pro del socialismo.

A medida que el marxismo se desarrolló, pues, manifestó una creciente inclinación hacia el «sociologismo» o el «economicismo». Habiendo comenzado con el diagnóstico de que el problema central de la humanidad era la alienación —es decir, la dependencia o la pérdida del poder de la subjetividad—, Marx se desplazó hacia una visión en la que se contempla a la alienación y la explotación como fundadas finalmente en la escasez. No se trata, sin embargo, de que la escasez reemplace siempre a la alienación, sino que la recubre, la enfoca en parte de otro modo y la redefine. La antigua enemiga, la escasez, asume un papel más destacado a medida que Marx cambia de lenguaje teórico, trasladándose de la filosofía a la economía política. El interés por la economía política implica inevitablemente un interés por su problemática fundamental: la escasez. Con las palabras de Marx: «Así como el salvaje debe luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para mantenerse y reproducirse, también debe hacerlo el hombre civilizado en todas las formaciones sociales y en todos los modos de producción posibles» [1].

En resumen, la escasez es un problema universal con el que tienen que habérselas todas las economías, incluso el socialismo. En verdad, añade que «con su [del hombre] desarrollo, este ámbito de la necesidad física se expande como resultado de sus deseos», pero

[1] Karl Marx, *Capital,* Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1959, vol. III, pp. 799-800.



agrega que «al mismo tiempo, también crecen las fuerzas productivas que satisfacen a esos deseos». La escasez, por tanto, es en parte de origen físico y en parte de origen social, y este último aumenta en forma creciente los anhelos humanos. Sin embargo, obsérvese que los deseos son, en parte, inducidos socialmente, pero nunca, cosa extraña, son *restringidos* socialmente. Hay aquí un eco de la creencia en la insaciabilidad humana, pues los deseos de los hombres, cada vez mayores, parecerían incapaces de alcanzar una satisfacción final. La satisfacción retrocede a medida que aumenta la producción.

Al señalar el impulso de Marx hacia la problemática central de la economía política, no quiero decir que Marx, como los economistas políticos clásicos, centró su análisis en la oferta y la demanda o en las consecuencias que la escasez tiene para los precios. En cambio, Marx centró su economía política en la producción, la productividad y las fuerzas y las relaciones de producción. Jean Baudrillard observa [2] que la crítica del capitalismo de Marx se funda en su juicio de que el capitalismo, sobre todo sus *relaciones* de producción, sabotea la productividad, es decir, las *fuerzas* productivas. Aunque el capitalismo fue originariamente una fuerza revolucionaria cuyo vasto desarrollo de la productividad puso las bases del socialismo y de la superación final de la escasez, en cierto momento también el capitalismo traba, restringe y «contradice» su misma productividad; por consiguiente, las fuerzas productivas deben ser liberadas de la propiedad capitalista.

Paradójicamente, el himno científico de Marx a la productividad es la *sublimación* «científica» de la adulación romántica de principios del siglo XIX de la «creatividad» prometeica. Fueron los románticos quienes contrapusieron la creatividad *viva* a la mecanización «muerta»; su exaltación de la creatividad se expresa en la importancia que Marx asigna al poder «creador» del trabajo y de la clase obrera. En vez de contraponer antagónicamente la creatividad a la mecanización y la ciencia modernas, Marx define la creatividad esencialmente como un proceso de *trabajo* encarnado en la capacidad *exclusiva* de la clase obrera de generar valor económico y «plusvalía». El trabajo se convierte en la economía política de la fuerza viva. De este modo, la creatividad ya no es «romantizada» como posesión exclusiva del «genio» (otra predilección romántica), y no sólo es definida en términos de imaginación, sino también de energía y trabajo corporal metódico. Así, la creatividad es democratizada y «protestantizada». Rescatada de las efusiones de los románticos, es lleva-

[2] Jean Baudrillard, *The Mirror of Production,* trad. de Mark Poster, St. Louis, Telos Press, 1975.

da al punto de contacto con el evangelio del trabajo, por una parte, y de la modernidad científica y tecnológica, por la otra. Marx intenta desmitificar la creatividad y hacer de ella el centro de su concepción del mundo.

Aunque exalta el trabajo y la productividad como la forma exclusivamente humana de creatividad, en contraste con la exaltación romántica de los aspectos *simbólicos* de la creatividad, Marx, en correspondencia con esto, reduce la importancia de la actividad simbólica en sus formas prosaicas cotidianas, como el lenguaje, el habla, la interacción simbólica y la cultura. Así, considera que la humanidad es, en gran medida, *autoproducida* y definida por el trabajo, dando a esto más importancia que a sus talentos simbólicos y su herencia lingüística. La «esencia» humana es ahora el trabajo, no el lenguaje, ni lo simbólico ni la cultura. En Marx, pues, el aspecto económico e instrumental de la actividad humana y social llega a ensombrecer lo simbólico y cultural, y esto es lo que trata de reparar, en parte, la posterior cristalización del marxismo crítico.

Sin embargo, aun después de que Marx centrase su labor en la economía política, hubo siempre dos facetas en su interés por el trabajo y la productividad. En una de ellas se hace resaltar la lucha contra la escasez; pero en un plano más profundo y ahora más oscuro, en la exaltación del trabajo aún resuena la vieja lucha contra la alienación para restaurar la subjetividad prometeica del hombre mediante el trabajo. El primer nivel, el trabajo como lucha contra la escasez, se conserva en el marxismo científico; el segundo, el trabajo como lucha contra la alienación y como «creatividad» humana, se sitúa en el marxismo crítico.

A medida que la labor teórica de Marx penetra en las complejidades técnicas de la economía política clásica, la misma estructura de estos nuevos intereses teóricos impregnan su análisis de una concepción más puramente economicista de la escasez. Pero, al mismo tiempo, su anterior enfoque fundado en la alienación le llevó también a un cambio recíproco en el modo como interpreta la misma economía política, desplazándola de una economía centrada en la distribución, la oferta y la demanda y el precio, a una sociología económica centrada en la producción. Aquí, la lucha contra la deformación de la subjetividad humana por la alienación nunca se extinguió, aunque pasó a ser periférica.

El interés central de Marx es ahora cómo procede la producción, con qué instrumentos y fuerzas, dentro de qué sistema de relaciones sociales y de propiedad, y con qué intención. El «capitalismo» es definido ahora como un sistema de producción de *mercancías* donde los artículos son producidos, principalmente, no con la meta de satisfacer necesidades humanas ni, en síntesis, por su «valor de uso», sino por su «valor de cambio» en el mercado. Esta misma distinción entre valor de uso y valor de cambio implica una crítica de la subordinación capitalista del primero al segundo; se insinúa que hay en esto algo intrínsecamente perverso del capitalismo.



El capitalismo es juzgado aquí desde el punto de vista de una concepción *inconmovible* de lo que es *normal* y propio de los seres humanos, de una antropología filosófica, en la cual la crítica de la alienación condena la violación de la naturaleza inherente al hombre como sujeto potente. En este espíritu se señala que, bajo el capitalismo, hasta la capacidad para el trabajo de las personas, su fuerza de trabajo, se convierte en una mercancía, de modo que la fuerza misma de la vida humana se transforma en algo que se vende en el mercado. El mismo sistema de producción creado para satisfacer las necesidades de las personas, ahora las aliena, las subyuga y las convierte en sus instrumentos; son dominadas ahora por fuerzas ciegas. Es característico del capital, dice Marx, que los propios productos y la creatividad del hombre subyugan a éste, se convierten en un poder que está sobre él y es independiente de él. Es esencial a la naturaleza del capitalismo, afirma, que sea «un poder social independiente... el dominio del trabajo pasado acumulado sobre el trabajo vivo inmediato... Consiste en el hecho de que el trabajo vivo sirve al trabajo acumulado» [3]. Así, el presente se somete al pasado, lo vivo a lo muerto, lo creador a lo parasitario.

Pero el problema es el siguiente: no hay nada en el análisis de las leyes ciegas del capitalismo que funde y justifique la norma de *evaluación* a partir de la cual Marx, tácitamente, considera, juzga y rechaza esas leyes. A fin de cuentas, ¿por qué debemos suponer que la gente *no* debería ser tratada como piezas de la maquinaria del capitalismo? ¿Qué *justifica* el supuesto de que la gente debe ser tratada con dignidad, y no transformada en ceros a la izquierda? Desde el punto de vista de un marxismo *científico,* la tarea de la economía política sólo es determinar las leyes del capitalismo, estudiar cómo opera esta economía y qué ocurrirá a medida que evolucione. Desde el punto de vista de un socialismo científico y su economía política, la postura crítica de la antropología filosófica implicada en el marxismo crítico contiene cierto suave sentimentalismo, una moralización arbitraria; es una traba que tiende a ser reprimida. Es inherente

[3] Karl Marx, *Wage-Labour and Capital,* Nueva York, International Publishers, 1933, pp. 29-30. Originalmente publicado en 1849 y reescrito por Engels, por lo que ahora es «aproximadamente como Marx lo hubiera escrito en 1891» *(ibid.,* p. 6).

a tal economía política una tendencia a segregarse del marxismo crítico y a convertirse en un socialismo científico «libre de valores», o en un marxismo científico académico. Fue esencialmente a partir de una dificultad similar de donde el positivismo sociológico del siglo XIX —que para Comte y Saint-Simon implicaba una religión de la humanidad y también aspiraba a una reconstrucción social— evolucionó hacia la moderna sociología académica normal «libre de valores». El problema era que si el marxismo (o la sociología académica) no podía justificar los valores en los que se fundaba, tampoco podía liberarse de la dependencia con respecto a tales valores. El resultado no es la consecución de una condición libre de valores, sino la represión y el ocultamiento de los valores en los que ambas disciplinas realmente reposan. Se desarrolla, entonces, una *ideología* compensatoria de la libertad con respecto a los valores, una afirmación meramente teatral del principio de la libertad valorativa, que oculta la realidad de la dependencia de los valores en la práctica.

A medida que Marx penetró cada vez más profundamente en la economía política, centró de manera creciente su atención en el análisis de la producción. Una expresión de ello fue la importancia fundamental que atribuyó a las «clases» sociales, definidas por su común relación con los medios de producción. La clase capitalista es caracterizada por su control y propiedad de los medios de producción y la compra del tiempo de trabajo del proletariado, mientras que éste, obligado por su carencia de propiedades, debe vender su fuerza de trabajo en el mercado por un salario. Con el tiempo y en el curso de la lucha de clases, una clase puede desarrollar una común concencia de clase de su situación, convirtiéndose de tal modo en una clase «para sí», en vez de ser sólo una clase «en sí».

La misma concepción de la lucha de clases de Marx revela las características ambivalencias entre su socialismo científico estructural, de un lado, y su marxismo crítico voluntarista, del otro. En el aspecto voluntarista, Marx arguye que, si bien el desarrollo del capitalismo provocará cada vez mayores abusos contra la clase obrera, reduciendo al mínimo el valor de la fuerza de trabajo, los obreros deben mantener la lucha, aunque sólo sea por mejoras temporales. Hay algo de clásicamente griego en la insistencia de Marx en que los obreros, en defensa de su naturaleza humana, no deben dejar de luchar, pues «si lo hacen, serán degradados a una masa homogénea de miserables desechos sin salvación posible». Su lucha debe persistir, dice Marx, aunque están en su mayoría en una rueda de molino, es decir, «sólo son esfuerzos para mantener el nivel existente del valor del trabajo». Los obreros que dejan de luchar son cobardes que no han cumplido con su deber histórico: «Si ceden cobardemente en su conflicto cotidiano con el capital, ciertamente se descalificarán para iniciar cualquier movimiento de mayor envergadura.» En este espíritu voluntarista, pues, Marx sostenía que los obreros tienen el *deber* de luchar contra el capital, que tenían una obligación con su propia humanidad y con la historia. ¿Dónde está escrito, sin embargo, que los hombres deben *cumplir* con su deber hacia alguien? En último análisis, en Marx este juicio se basa en la concepción no fundamentada de la naturaleza humana que subyace a toda la teoría de la alienación: que es *inherente* a la naturaleza humana que las personas sean potentes, seres activos, sujetos, y no engranajes pasivos.



En contraste con esta visión voluntarista de la lucha de clases, hay también un lado determinista en el que Marx subraya los límites a las mejoras que la lucha puede alcanzar bajo el capitalismo, mientras subsista el sistema salarial. Pues «el mismo desarrollo de la industria moderna debe progresivamente invertir la escala a favor del capitalista y contra el obrero... la clase obrera no debe exagerar con respecto a los resultados finales de esas luchas cotidianas. No debe olvidar que lucha contra los efectos, pero no contra las causas de esos efectos; ellas retardan el movimiento hacia abajo, pero no cambian su dirección.» En general, Marx sostenía que en su «acción meramente económica, el capital es la parte más fuerte», por lo cual los obreros deben ir más allá de las demandas salariales, hasta la «acción política general», y deben comprender que, «pese a todas las miserias que les impone, el sistema actual engendra simultáneamente las condiciones materiales y las formas sociales necesarias para una reconstrucción económica de la sociedad» [4].

Considerando su estructura básica, era poco lo que los obreros podían hacer para mejorar su situación de un modo fundamental bajo el capitalismo y su sistema salarial. Sin embargo debían continuar luchando, en parte como un deber hacia sí mismos y a la historia, en parte para educarse y transformarse (¿otro deber?) como preparación para el derrocamiento del capitalismo y sus límites. Pero si la estuctura del capitalismo ofrecía escasas posibilidades para una mejora importante, ¿qué mantendría a los obreros en lucha contra ella? Poco, al parecer, excepto una comprensión *teórica* cuya visión trascendía las fronteras del presente. Pero, ¿cómo pueden los obreros comunes adquirir tal visión trascendente? En verdad, Marx reconoce que hay un peligro de que los obreros se limiten sólo a un

[4] Las citas anteriores son todas de Karl Marx, *Value, Price and Profit*, ed. a cargo de Eleanor Marx Aveling, Nueva York, International Publishers, 1935, pp. 59 y ss.

esfuerzo para mejorar su situación económica, y hasta les advierte que «no deben dejarse absorber exclusivamente por esas inevitables guerras de guerrillas que surgen incesantemente» [5].

Pero, ¿por qué entran en lucha las clases? Esencialmente, tratan de aumentar su parte de la plusvalía económica. Es la producción rutinaria de la plusvalía económica y la lucha por su apropiación lo que está en el núcleo del marxismo maduro: «La forma económica específica en que la plusvalía-trabajo es extraída de los productores directos determina la relación entre dominadores y dominados, que surge directamente de la producción misma y a su vez reacciona sobre ella como elemento determinante... Es siempre la relación directa de los poseedores de las condiciones de la producción con los productores directos... la que revela el secreto más íntimo, la base oculta de toda la estructura social, y con ella la forma política de la relación de soberanía y dependencia, en suma, la forma específica correspondiente del Estado» [6].

En opinión de Marx, la «plusvalía» es todo lo producido por el trabajo que excede del coste de la fuerza de trabajo por la que el obrero recibe su salario. Esta plusvalía es esencial en la lucha de clases y resulta el botín de la victoria en ella. Allí donde las fuerzas productivas están bien desarrolladas, la plusvalía puede ser mayor que donde son inmaduras. Pero hay dos conceptos fundamentalmente diferentes, aunque fusionados, de cómo se *constituye* la plusvalía. En uno de ellos, afín al socialismo científico, la plusvalía es un resultado de las fuerzas productivas anterior a, y distinto de, su captura mediante la lucha de clases. En esta concepción, la plusvalía sólo es *distribuida* por la lucha de clases, pues es algo distinto de ella y constituye el premio del vencedor. Aquí, las fuerzas productivas crean la plusvalía; la lucha de clases sólo la asigna.

Pero en otra concepción, más afín al marxismo crítico, no son sólo las fuerzas productivas las que generan la plusvalía, sino también la misma lucha de clases. El mero monto de la plusvalía, en esta concepción, no depende únicamente del nivel de productividad, sino también del poder de la clase dominante para explotar a la clase obrera *y* del poder de ésta para *resistir* ese intento. El monto (y, por ende, la existencia) de la plusvalía, pues, variará según la implacabilidad y el poder de la clase dominante y la valentía o determinación de los obreros. Por consiguiente, aquí, la plusvalía no se constituye sólo *estructuralmente* por el modo de producción, sino también de manera *voluntarista* por la lucha.

[5] *Ibid.*

[6] *Capital* III, Foreign Languages Ed., p. 772.



En ciertas condiciones históricas es perfectamente claro, dice Marx, cuál clase se apropia del producto de otra clase determinada. En el feudalismo, por ejemplo, los siervos trabajaban cierto número de días para ellos y dedicaban otro número determinado de días a trabajar para su señor feudal. Pero bajo el capitalismo no hay una dominación político-militar directa; todos los bienes y servicios parecen ser intercambiados libre y voluntariamente, y, por tanto, es de presumir que lo hagan de acuerdo con su valor verdadero. ¿Cómo, entonces, puede haber acumulación de plusvalía en la forma de beneficios, intereses y rentas?

Marx responde que hay una —y sólo una— mercancía excepcional que *produce* más de lo que vale, que produce una plusvalía de la que sistemáticamente se apropia el capitalista; ella es, por supuesto, la fuerza de trabajo del proletariado. Puesto que el valor de la plusvalía del obrero no es extraída de él por la amenaza o la violencia, sino que es cambiada libremente en el mercado, la existencia misma de la plusvalía y su origen en la actividad del obrero quedan ocultos bajo el capitalismo. Este ocultamiento es un factor especial en la protección de la hegemonía de la clase dominante. Marx sugiere con claridad que no es sólo la explotación de los obreros, sino también su *conocimiento* de esta explotación (o la falta de él) lo que constituye un factor distintivo en la aparición de la resistencia a ella. Pero si este aspecto voluntarista de la cuestión es indicado claramente, nunca se le permite asumir la importancia que Marx atribuye a la mera producción de plusvalía y a su apropiación por el capitalista. Aquí, pues, la «crítica» está subordinada al análisis estructural.

Puesto que el problema de la plusvalía es esencial en la economía política de Marx, su producción y distribución (tales como Marx las concebía) merecen una descripción más detallada. Según el mismo Marx [7], sus principales contribuciones al estudio del capitalismo fueron dos: primero, su distinción entre el trabajo como valor de uso, aplicado concretamente al proceso productivo, y la *fuerza* de trabajo como valor de cambio, es decir, como una mercancía que se compra y se vende en el mercado de trabajo; segundo, su análisis sistemático

[7] «Los puntos más destacados de mi libro son: 1, el *doble carácter del trabajo,* según que se exprese en el valor de uso o en el valor de cambio *(toda* comprensión de los hechos depende de esto, subrayo inmediatamente en el *primer* capítulo); 2, el tratamiento de la *plusvalía independientemente de sus formas particulares,* como beneficio, interés, renta de la tierra, etc.» Carta del 24 de agosto de 1867 de Marx a Engels, en Karl Marx y Frederick Engels, *Selected Correspondence, 1846-1895,* trad. de Dona Torr, Nueva York, International Publishers, 1942, pp. 226-227.

y general de la producción de plusvalía (basado en la distinción anterior), que se centra en el hecho de que lo que el capital compra al obrero, y que realmente paga en su *verdadero* valor, sólo es su *capacidad* de trabajar, su fuerza de trabajo (en términos de Marx). El *uso* real de este trabajo potencial es —de nuevo— otra cosa, y el trabajo real produce más valor (plus-valía) que el valor otorgado a cambio de la fuerza de trabajo del obrero. La lucha de clases es estimulada por la *existencia* de esta plusvalía anterior y por el intento de controlarla y apoderarse de ella. Esta concepción de la producción de plusvalía tiene resonancias afines al economicismo del marxismo científico.

De acuerdo con Marx, pues, si bien en la sociedad capitalista la fuerza de trabajo es una mercancía como las demás, tiene un carácter extraordinario que no comparte con ninguna otra mercancía: es una fuerza creadora, productora de valor, pues es la única capaz de crear más valor que lo que ella misma vale. A causa de las relaciones capitalistas de producción, todo el valor producido por los obreros pertenece al capitalista, ya que éste ha comprado la fuerza de trabajo de los obreros. La clase obrera, pues, es pagada sólo por su fuerza de trabajo, no por su trabajo real, con lo cual sólo recibe parte de lo que produce. En esto, Marx, *como los otros economistas políticos* [8], supuso que sólo el trabajo es fuente de valor, y todas las otras fuerzas y factores —por ejemplo, el capital o la tierra— permiten sencillamente a sus poseedores *apoderarse* de la plusvalía producida, pero no la producen realmente.

El argumento de Marx es que el «valor de cambio» de toda mercancía consiste en «las cantidades proporcionales en que se puede cambiar por todas las otras cantidades». Puesto que el valor de cualquier mercancía puede ser expresado en términos de muchas otras mercancías, «debe ser algo distinto e independiente de ellas... Debemos ser capaces de reducir todas ellas a una expresión común, y distinguirlas sólo por las proporciones en que contienen esa misma e idéntica medida... ¿Qué constituye la sustancia común a todas esas mercancías? Es el trabajo... no solamente el trabajo, sino el trabajo social... la cantidad media de trabajo socialmente necesario,

[8] «...la economía política clásica descubrió que el valor de una mercancía está determinado por el valor del trabajo incorporado a ella y necesario para su producción... Marx fue el primero en investigar exhaustivamente la cualidad creadora de valor del trabajo y en descubrir que no todo trabajo que es aparentemente, o aun realmente, necesario para la producción de una mercancía le proporciona en todas las circunstancias una magnitud de valor correspondiente a la cantidad de trabajo gastado.» Marx, *Wage-Labour and Capital,* p. 7 de la introducción de Engels.



en una determinada división del trabajo, para producirla... Una mercancía tiene valor porque es una cristalización de trabajo social, incluido el trabajo contenido en las materias primas, las máquinas y herramientas consumidas en el curso de su producción» [9].

Pero, ¿de qué depende el valor de la fuerza de trabajo misma? Este, dice Marx, se determina como el valor de cualquier otra mercancía, es decir, por el trabajo socialmente necesario para reproducirla, que es aquí el trabajo necesario para reproducir a la misma clase obrera. Pero Marx añade que «el valor del trabajo está determinado en cada país por un nivel *tradicional* de vida. No es mera vida física, sino también la satisfacción de ciertas necesidades que surgen de las condiciones sociales en que la gente está ubicada y es criada... Este elemento *social histórico*... puede expandirse o contraerse» [10].

Está claro, sin embargo, que, para Marx, este elemento *social,* este aspecto simbólico y cultural, es un factor *residual* no sometido a elaboración teórica. Se le agrega de modo no sistemático, en pro del «realismo». Pero lo fundamental es la determinación de la fuerza de trabajo por «la cantidad de trabajo necesario para mantenerla y reproducirla» [11]. Así, Marx reconoce que, aparte del coste económico de reproducir la fuerza de trabajo, los salarios incluyen un elemento sociohistórico tradicional, una noción más o menos compartida por la sociedad de un salario «normal» y un nivel de vida «normal» para los obreros, que varía de un lugar a otro y de un tiempo a otro. Pero, ¿de qué depende *este* mismo elemento histórico variable? Marx sencillamente no aborda esta cuestión; la deja sin respuesta.

Pero, de hecho, al menos dos consideraciones parecen influir sobre este elemento sociohistórico: primero, el desarrollo de las fuerzas productivas, es decir, cuanto más avanzadas son, tanto mayores son el salario y el nivel de vida definido como normal para la clase obrera de una sociedad determinada; segundo, la militancia de la clase obrera y la efectividad de sus luchas, esto es, cuanto más militante y eficazmente luche, tanto mayores serán el salario y el nivel de vida que lleguen a definirse como «normales» para la clase obrera.

Sin embargo, en el primer caso, si el salario tradicional o «normal» depende del desarrollo de la productividad, los salarios aumentarán y la lucha de clases disminuirá con la industrialización; cuanto más maduro sea el capitalismo, tanto *menor,* no mayor, será la lucha. En verdad, esto parece ser lo que ha ocurrido históricamente. En el segundo caso, cuando el salario que llega a ser considerado como

[9] Marx, *Value, Price and Profit,* pp. 29 y ss.
[10] *Ibid.,* p. 57. Las bastardillas son mías.
[11] *Ibid.,* p. 41.

normal depende de la lucha de los obreros, no es que la lucha de clases derive de una pugna por una plusvalía ya existente; más bien, determina a esa plusvalía. Así, no hay ninguna «ley del valor» que dependa simplemente de las características estructurales y las ciegas leyes económicas del capitalismo; en cambio, el valor mismo (y la ley del valor) del trabajo depende de un elemento político y voluntarista, la lucha de clases. Cuando Marx apela a un elemento «tradicional» en el valor de la fuerza de trabajo, en efecto, oculta su economicismo bajo un historicismo *ad hoc* no elaborado teóricamente.

Si el valor de una mercancía, para Marx, depende de la cantidad de trabajo socialmente necesario incorporado a ella, este «trabajo» no es sencillamente equivalente a una cantidad de energía física. Evidentemente, puede gastarse energía, como en la explosión de un volcán, sin que se realice ningún trabajo ni se aumente valor alguno. La cuestión, entonces, es: *¿en qué condiciones* la energía genera valor? Marx sostenía que el trabajo humano difiere del de una abeja en que es guiado por la previsión o por un plan. Si se gasta energía para lograr una condición imaginada, no es sólo porque esta condición pueda ser *prevista,* sino también porque es *deseada* o valorada. Como veremos más adelante, el mismo Engels señala que hasta los animales actúan con previsión y anticipación. El trabajo es energía gastada con la intención de lograr un estado futuro *deseado.* El trabajo, pues, es energía gastada con vistas a llegar a una condición futura *deseada,* un fin, y que es continuamente controlada para alcanzar tal fin; es un proceso disciplinado de conformidad con normas, con condiciones valoradas. El trabajo, entonces, no es sólo energía gastada, sino gastos de energía controlados por adhesiones valorativas.

Pero no se trata sencillamente de que haya dos elementos independientes en la ecuación que constituye el trabajo, energía y normas, porque estas mismas se cuentan entre las cosas que influyen en las energías disponibles. Dada la adhesión a un conjunto de valores, las energías son *generadas* para realizarlos. Lo que constituye el trabajo, pues, no puede ser definido de una manera independiente de un sistema simbólico de cultura y sus valores, sino que ello mismo forma parte de este sistema. Como ha observado Paul Schrecker, «todo trabajo implica la perfectibilidad del objeto sobre el que se trabaja» [12]. El trabajo, por tanto, depende de la cultura y, así, es *constituido* por ella. No es el trabajo, sino la mera energía, lo que existe independientemente de la cultura.

[12] Paul Schrecker, *Work and History,* Nueva York, T. Y. Crowell, 1971, p. 13.



Trabajo y cultura, pues, no son dominios independientes. Sin fines humanos definidos a partir de alguna norma social, sólo puede haber «trabajo» prehumano que, si bien produce intercambios de energía entre los organismos y la naturaleza, no produce *valores.* Cuando Marx señala que sólo el tiempo de trabajo «socialmente necesario» produce valor, reconoce que no es el mero número de horas trabajadas lo que determina el valor, sino la conformidad de ese trabajo con alguna norma valorada, aunque sólo sea una norma de eficiencia. Señalar que algún proceso de trabajo *no* fue socialmente necesario implica que pudo haber sido de otro modo, que no hubo sólo una alternativa, sino una que era *preferible* y que, en verdad, es socialmente usada como norma.

Al definir el valor como trabajo cristalizado en las mercancías, Marx afirma que el valor no depende de lo que cualquiera piense, sepa o crea, y que no depende de la *utilidad* imputada por las personas a una mercancía. El valor, pues, no depende en modo alguno del punto de vista «subjetivo» de los participantes involucrados, sino sólo de la cantidad de trabajo «objetivamente» incorporado a una mercancía. Por tanto, para Marx, el valor está *en* la mercancía; es una *sustancia* inherente a ella, cuyos efectos no son mediados por jueces humanos, sino que, por el contrario, modelan los juicios, inclusive los juicios sobre los precios que las personas, a la larga, están dispuestas a pagar. En la medida en que Marx sostiene que este proceso tiene lugar con independencia de los deseos de las personas, su teoría del valor desecha toda interacción entre sujeto y objeto; es una economía política consonante con su estructuralismo y su materialismo filosófico, que pone los cimientos para la evolución a partir del marxismo de un «socialismo científico» economicista.

Al definir la fuerza de trabajo como una mercancía al igual que cualquier otra, Marx afirma implícitamente que estará sujeta principalmente a consideraciones de costes y a la lógica de la eficiencia, aunque consista en el tiempo de vida de un ser humano. Marx no cree que las consideraciones morales limitarán la explotación del trabajo en mayor medida de lo que limitan el uso del petróleo o la madera. Para Marx, como economista político, no es cuestión de lo que la gente pueda desear hacer en razón de su código moral, sino de lo que las condiciones en que se encuentra le permitirán o la obligarán a hacer. «La voluntad del capitalista es tomar todo lo posible», observa Marx. Pero «lo que debemos hacer no es hablar de su voluntad, sino indagar en su poder, en los límites de este *poder y en*

*el carácter de esos límites»* [13]. Así, como economista político, Marx es cada vez más el «marxista científico», cuyo tema es el tema central del materialismo: es decir, no es la conciencia de las personas la que determina su ser social, sino su ser social el que determina su conciencia. Aquí, por ende, la moral, las ideologías, los sistemas simbólicos y la cultura son las modeladas, no las modeladoras.

Una de las expresiones más importantes, aunque disimulada, de esto puede hallarse en la teoría (o «ley») del valor de Marx, según la cual las proporciones en que las mercancías tienden —a un largo plazo no especificado— a cambiarse unas con otras dependen de las diversas cantidades de trabajo que cada una tiene incorporada. En principio, si un barril de petróleo crudo tiene siete veces el valor de un *bushel* [35, 237 litros] de trigo (como en el momento en que escribo esto), ello implica que el trabajo incorporado al primero es considerablemente mayor que el del segundo. Si aquí las dificultades son obvias, se hacen aún más graves en todo intento de explicar la multiplicación por diez del valor del petróleo durante la década de 1970 a partir de la teoría del valor basada en el trabajo.

Marx, por supuesto, no sostenía que el valor —al cual no identificaba con el precio— aumenta simplemente cuando se incrementa el trabajo incorporado a las mercancías, pues esto haría más valiosas a las mercancías producidas ineficientemente que a las producidas eficientemente. Por eso, Marx añadía que el valor de una mercancía depende de la cantidad de trabajo incorporado que es «socialmente necesario». ¿Y cómo podemos distinguir el trabajo necesario del innecesario? En general, Marx parece haber supuesto que el trabajo necesario es el realizado hábilmente con medios de producción modernos.

Esto suponía que el proceso de trabajo, en vez de ser gobernado por las tradiciones que imponían los gremios, pudo variar en intensidad, métodos o maquinaria, y que los productores podían elegir y elegían entre diversas alternativas. La teoría del valor, pues, partía de la premisa de que no se imponía externamente un modo de producción, sino que podía ser examinado, seleccionado y cambiado de acuerdo (al menos en parte) con la voluntad del productor capitalista. Por debajo del trabajo que era socialmente necesario, había una elección y decisión tácitas.

Ciertamente, esto es lo que implica el examen de Marx de la manera como el valor del trabajo mismo era determinado por un nivel de vida habitual que había evolucionado históricamente. Pues esto significa que los obreros no se esforzarán por menos que el nivel

[13] Marx, *Value, Price and Profit*, p. 11.



de vida habitual y pueden optar por no trabajar en absoluto —yendo a la huelga o apelando al subsidio de paro—, si los salarios no los mantienen en un nivel de vida que ellos juzguen apropiado. Así, que el trabajo sea o no «socialmente necesario» depende en parte de si el trabajo permite al obrero realizar sus valores.

Pero, en general, Marx sostuvo que los obreros trabajaban y los capitalistas administraban como lo hacían porque debían hacerlo, presionados, en el primer caso, por la amenaza del hambre, y en el segundo, por la amenaza de la competencia. Sin embargo, esos casos extremos también podían conducir a la no inversión de trabajo o capital. Además, apartan la atención de la gama más vasta de situaciones en las cuales las personas tratan normalmente de llegar a un arreglo con respecto a las diversas demandas que se les hacen, a disponer de tiempo (y otros recursos) para satisfacer otras obligaciones (por ejemplo, con parientes y amigos) o realizar intereses relacionados con el «ocio». A menudo las personas están dispuestas a no economizar si esto les permite la posibilidad de satisfacer algunos de los otros valores. La conducta economizante comúnmente impide la realización de otros valores, y entre ellos los más sagrados, como observaba Marx; pero, análogamente, otros valores limitan la esfera de la conducta economizante. La conducta más estrictamente economizante es posible y tolerable principalmente cuando la persona y el capital están separados, y cuando las inversiones del último no implican la participación de la persona. Pero si un capitalista puede invertir su dinero sin comprometer a su persona, el obrero no puede hacer lo mismo con su tiempo.

La premisa general de Marx era que la conducta economizante es producto de la «necesidad», porque los que economizan aplastan a quienes no lo hacen. Sin embargo, bajo el capitalismo, ordenamientos grupales formales e informales —sindicatos o cárteles— pueden proteger a quienes se nieguen a economizar. Tanto obreros como capitalistas tratan de romper el vínculo entre sus ingresos y su productividad. Así, el economizar sólo es una tendencia bajo el capitalismo. Pero, ¿es una tendencia del capitalismo solamente? Aparentemente no, pues todas las sociedades «socialistas» que hemos visto en este siglo también se han inclinado a economizar. En verdad, esto puede formularse mejor del siguiente modo: mientras persistan los imperativos economizantes de la ley del valor, toda sociedad sigue siendo «capitalista», haya o no en ella una burguesía que detente la propiedad privada de los medios de producción. La acción continua de la ley del valor en las sociedades colectivistas, pues, significa que el capitalismo sobrevive más allá de la burguesía; significa que puede haber capitalismo sin burguesía.

El papel histórico de la burguesía, por lo tanto, ha sido servir como mecanismo iniciador del capitalismo; pero en algún momento deja de ser necesaria para la reproducción y el mantenimiento del capitalismo. En el plano más general, resulta de utilidad la distinción analítica entre estructura cultural y estructura social; más en concreto, se necesita una distinción entre la cultura del capitalismo y su estructura de clases originalmente dominada por una burguesía. La función histórica latente del marxismo científico ha sido la destrucción de esta estructura de clases y la simultánea *reproducción* de la *cultura* capitalista.

Tal es el caso, claramente, allí donde los autodenominados «socialismos» refuerzan la disciplina laboral, intensifican la productividad e impiden el desperdicio, tendiendo a imponer costes de producción más baratos y costes por unidad inferiores. La cultura del capitalismo no es trascendida, sino reproducida, cuando las sociedades socialistas refuerzan la disciplina del trabajo e intensifican la productividad. En verdad, una estructura social similar (no idéntica) es reproducida también por el mismo proceso, al crear una diferenciación entre los obreros controlados desde arriba y una administración que los controla y que, aspirando a aumentar las retribuciones sobre los fondos invertidos, intensifica la dependencia del trabajo y la dominación de la administración, situación que está muy lejos de toda forma democrática de autoadministración por los obreros.

Lo que los marxistas han llamado históricamente «socialismo» ha sido de hecho —aunque no en su autocomprensión— la perpetuación (y hasta el desarrollo) de una cultura capitalista de la que se ha eliminado a la clase propietaria, pero en la cual la cultura capitalista sigue engendrando un sistema jerárquico de estratificación. Al diferenciar a los obreros y la administración mediante un sistema de salarios que paga «a cada uno según su trabajo», crea diferencias sistemáticas en sus estilos de vida que, teniendo que ser justificados, generan deformaciones ideológicas.

El mantenimiento de la ley del valor en sociedades colectivistas —su presión hacia una conducta economizante— no implica necesariamente que existan leyes objetivas del desarrollo socialista que controlen su evolución. Sin embargo, tampoco cabe suponer que el desarrollo socialista depende sólo de la voluntad de los socialistas y no está sujeto a límites. Pero estos límites no son sólo económicos, sino también morales. Cuando las sociedades socialistas buscan la modernización mediante la intensificación de la disciplina del trabajo y el aumento de las inversiones de capital en los medios de producción, esta adopción de una línea de desarrollo implica la correspondiente renuncia a otras opciones alternativas: por ejemplo, la de reducir la desigualdad en los ingresos de estratos sociales de distintas regiones geográficas. Pero tal modernización industrial, ¿debe ser entendida sencillamente como resultado de una necesidad externa? Lo que se defina como necesario depende, en parte, de lo que se juzgue deseable y, por lo tanto, sea deseado.



La imposición de la disciplina laboral puede surgir en parte porque ella permite mayores ahorros —una «plusvalía», disponible para la mecanización capitalizadora—, en el supuesto de que los obreros no la consuman. Pero, ¿qué hace esto necesario? Un grupo dominante que imponga la disciplina laboral hallará la resistencia de aquellos cuyo trabajo es economizado; y, deseando controlar la plusvalía, excluirá a los obreros, por ambas razones, de la adopción de decisiones mediante diferentes ordenamientos autoritarios. En resumen, el grupo dominante prefiere elevar la productividad que aumentar la igualdad o la autoadministración de los obreros. Ha asignado la prioridad a la productividad, en parte, porque su teoría —el marxismo científico— atribuye gran importancia al aumento de la productividad y también, en parte, porque está comprometido al mantenimiento de un sistema de soberanía nacional. Su énfasis en la productividad deriva, en parte, de sus compromisos nacionalistas. En el caso del colectivismo chino, sin embargo, el maoísmo fue un freno de la mecanización y la modernización cuando se vio que esto significaba someter la nación china a la hegemonía rusa.

Pero mi propósito aquí, obviamente, no es formular una explicación de estos complejos sucesos, sino sólo ejemplificar los modos como la decisión de llevar adelante el desarrollo socialista mediante la modernización industrial —o de diferirlo— depende en parte del sistema de valores que los actores tratan de proteger y de los sisitemas teóricos que influyen en su definición de los sucesos. La necesidad, pues, es siempre un juicio basado en, y que varía con, un específico clima de valores. Aun la escasez —como expondré en detalle más adelante— no sólo depende de lo que se produce, sino también de lo que se desea y valora, a la par que los efectos de la escasez varían igualmente con el conjunto de valores de un grupo.

### *El marxismo como teoría del crecimiento indefinido*

El socialismo de Marx trata de superar la escasez liberando las fuerzas productivas de la influencia atrofiante de las anacrónicas instituciones de propiedad capitalistas. Marx cree que, con la supresión de estas relaciones de propiedad, se liberará la producción y se podrá seguir revolucionándola. La escasez, piensa Marx, puede resolverse

*produciendo más.* Así tiene la expectativa de un crecimiento indefinido y continuo de la producción. Pero esto es improbable, considerando el gran aumento de la población mundial, de un lado, y la declinante provisión de materias primas, petróleo y metales, del otro.

El supuesto de una expansión continua e indefinida de la producción —que el marxismo comparte con la economía política clásica y el capitalismo— parece cada vez menos posible con cada año que pasa. Lejos de superar la escasez, que el socialismo de Marx ve como la perspectiva de la humanidad, parece más probable que se intensifique y se haga más brutal la lucha mundial por recursos escasos. Si hubo alguna vez una posibilidad de hacer frente a la escasez mundial expandiendo la producción, con la agotadora explotación de recursos en cada década que pasa esa posibilidad y esa estrategia parecen cada vez más fantasía del siglo XVIII que se está esfumando rápidamente.

Pero, ¿fue *alguna vez* racional la esperanza de hacer frente a la escasez sencillamente con el aumento de la producción? Emile Durkheim, en su crítica del gran socialista utópico Henri de Saint-Simon, arguyó que ningún sistema social, incluido el socialismo, puede ser estable, ni pueden ser satisfechos sus miembros, a menos que tenga normas morales viables que limiten el consumismo de la gente. Sin esos límites, decía, cada mejora de su condición llevaría simplemente a las personas a aumentar sus aspiraciones sin que pudieran alcanzar ninguna satisfacción, ya que perseguirían una meta en eterno retroceso:

> ...una ley general de todos los seres vivos es que las necesidades y los apetitos son normales sólo a condición de que estén controlados... un apetito que nada puede saciar nunca puede ser satisfecho. La sed insaciable sólo puede ser una fuente de sufrimiento... la insaciabilidad es un signo de morbosidad... Pero, ¿cómo fijar la cantidad de bienestar, comodidad y lujo que un ser humano no debería superar? No hay nada en la constitución orgánica o psicológica del hombre que ponga un límite a tales necesidades... puesto que no hay nada en el individuo que restrinja esos apetitos, deben ser restringidos por alguna fuerza exterior a él, o de lo contrario serían insaciables, esto es, enfermizos... los apetitos económicos no pueden ser aplacados a menos que sean limitados... deben estar subordinados a un fin que los supere, y sólo con esta condición pueden ser satisfechos... siempre habrá algunos trabajadores que reciban más y otros menos... al cabo de poco tiempo, los últimos descubren que su parte es pequeña comparada con la de otros, como resultado de lo cual surgen nuevas demandas... los deseos excitados tenderán naturalmente a dejar atrás sus metas, por la misma razón de que no habrá nada ante ellos que los detenga [14].

[14] Emile Durkheim, *Socialism and Saint-Simon (Le Socialisme)*, ed. al cuidado de Alvin W. Gouldner, Yellow Spring, Oh., Antioch Press, 1958, pp. 197 y ss.



Es bastante interesante el hecho de que la premisa de Durkheim, de que los hombres son insaciables y que, si no se los limita, buscarán siempre satisfacciones cada vez mayores como consumidores, es también compartido por Marx:

> Una casa puede ser grande o pequeña, y en la medida en que las casas vecinas sean pequeñas, satisface todos los requisitos sociales como vivienda. Pero si junto a la pequeña casa se erige un palacio, la primera se contraerá hasta convertirse en una cabaña... si el palacio vecino se eleva a igual o mayor altura, el ocupante de la pequeña casa siempre se sentirá más incómodo, más insatisfecho y más apretado dentro de sus cuatro paredes [15].

El mismo Durkheim no podría haberlo dicho mejor.

Está claro que Marx y Durkheim comparten el mismo supuesto en lo concerniente a la insaciabilidad humana. Pero suponer, como hace Marx, que los hombres son insaciables, por una parte, y que la escasez puede ser superada aumentando la productividad, por la otra, son premisas incompatibles. El problema es particularmente agudo para Marx porque su economía política rechaza toda atención sistemática al lado *subjetivo* de la «demanda» y del «valor». Para Marx, sólo es la cantidad de trabajo que contiene lo que determina el valor de una mercancía, no la utilidad subjetiva que posee para quienes la compran; de modo similar, para Marx, sólo es la cantidad de la producción, solamente el lado de la ecuación correspondiente a la *oferta,* lo que resolverá el problema de la escasez, *sin referencia al lado de la demanda.*

La solución de Durkheim al problema de la escasez, en cambio, es del todo diferente porque su preocupación fundamental no va dirigida a este problema de forma aislada, sino a la *infelicidad o satisfacción* que produce. «Lo necesario para que reine el orden social —dice Durkheim— es que la masa de los hombres se contenten con su parte. Pero lo necesario para que ellos se contenten no es que tengan más o menos, sino que estén convencidos de que no tienen derecho a más. Y para esto es absolutamente esencial que haya una autoridad cuya superioridad ellos reconozcan y que les diga qué es lo justo... se necesita un poder moral cuya superioridad reconozca [el hombre].» [16]

Este problema surge en la sociedad moderna, decía Durkheim, porque todas las instituciones moderadoras de tiempos anteriores, especialmente la iglesia y los gremios, han declinado, y ya no hay «autoridades morales» cuyas restricciones sean aceptadas por las per-

[15] Marx, *Wage-Labour and Capital,* p. 33.
[16] *Ibid.,* p. 200.

sonas como legítimas. Todo el desarrollo de la industria moderna, señalaba Durkheim, ha despertado, no moderado, los deseos humanos, en especial porque la industria se ha convertido en una fuerza autónoma en la sociedad, ya no subordinada a fuerzas externas a ella.

El *Manifiesto Comunista,* en verdad, dice lo mismo en buena medida, al señalar que el capitalismo destruyó todas las relaciones entre las personas excepto el vínculo del dinero, ha «ahogado los éxtasis más celestiales del fervor religioso [y]... despojado de su aureola a toda ocupación hasta entonces honrada», a la par que multiplicó nuevos deseos en las personas. «En lugar de los viejos deseos, satisfechos por la producción de la región, hallamos nuevos deseos, que requieren para su satisfacción los productos de tierras y climas distantes» [17].

Cuando Marx afirma que el capitalismo está gobernado por sus propias leyes ciegas, coincide con Durkheim, quien observaba que la economía se ha hecho autónoma, no frenada por otras fuerzas de la sociedad. Para Durkheim, sin embargo, la solución está en eliminar la autonomía de la economía, sometiéndola al gobierno de la *sociedad* y transformando la conciencia y las aspiraciones de los hombres mediante su sujeción a autoridades morales cuyas restricciones acepten como legítimas. Para Durkheim, ni el capitalismo ni el socialismo pueden establecer un orden social *satisfactorio* en la medida en que sólo aumenten la productividad; pues solamente con el aumento de los bienes, sin una restricción al consumismo que sea aceptada como legítima, argüía, nunca se contentará la gente. En verdad, señalaba, en la medida en que el capitalismo socavó a todas las autoridades que podían ejercer una influencia moderadora, el capitalismo alienta una *anomia,* una insaciabilidad humana que no puede ser satisfecha.

Durkheim parece tener razón. La productividad humana está para satisfacer a los seres humanos y no es un fin en sí misma. La finalidad apropiada de la reconstrucción social —de la emancipación socialista— parecería ser el contento y la satisfacción humanos, no la revolución sin fin de la productividad. Durkheim también parece tener razón al observar que, si no se pone algún límite al consumismo, nunca estarán contentos los seres humanos, por mucho que aumente el nivel de vida. Como lo indica su fábula de la casa pequeña y el palacio, Marx estaba de acuerdo. Pero pasó por alto la fuerza del argumento fundamental de Durkheim, a saber, que la productividad existe para el hombre, no el hombre para la productividad. A medida que Marx se atrincheró en la economía política clásica, absorbió cada vez más su problemática y sus límites, aun cuando la radicalizó. El marxismo economicista, científico, es la sustitución ritualista de la emancipación humana por la industrialización como objetivo. Es decir, la industrialización, que había sido primero un *medio* para alcanzar el fin de la emancipación humana, se ha convertido en un *fin* en sí misma. El estalinismo es, precisamente, la aplicación no tan accidental de *esa* potencialidad del marxismo científico. El estalinismo es un sistema social en el cual la industrialización se convierte en el criterio clave de los logros del socialismo y en su legitimación, y cuya finalidad es el poder del nuevo Estado, más que el contento y el bienestar de sus ciudadanos.

[17] *Communist Manifesto* de Karl Marx y Friedrich Engels, edición inglesa autorizada de 1888, supervisada por Engels y publicada por Charles Kerr, Chicago, p. 17.



Pero si bien la obra de Durkheim es una crítica efectiva del economicismo del marxismo científico y su degradación del aspecto moral, simbólico, cultural e ideológico del socialismo, sin embargo, *no debemos apropiarnos acríticamente de la teoría de Durkheim.* Entre otras cosas, la premisa de Durkheim sobre la insaciabilidad humana es una metafísica infundada y autoritaria de la naturaleza humana. Abandonados a sí mismos, sostiene, los hombres serán insaciables, a menos que sean controlados y limitados *desde fuera.*

Aunque, sin duda, es cierto que lo que creen los hombres influirá en la satisfacción o desengaño que sientan por su nivel de vida, también es verdad que (a igualdad de otros factores, inclusive sus creencias) es más probable que las personas sean felices con más que con menos, y ciertamente con un nivel de vida en aumento más que con uno decreciente, sobre todo si otros tienen más. Indudablemente, la abundancia y la pobreza afectan a la satisfacción humana. Si Marx descuida los elementos subjetivos y simbólicos en los que se basa la satisfacción humana, Durkheim descuida el aspecto material y económico. En su polémico esfuerzo de mostrar que los economistas y los socialistas habían puesto de relieve unilateralmente la pobreza económica, Durkheim cayó en un descuido no menos unilateral de ésta, al diagnosticar que el malestar moderno obedece sencillamente a la «pobreza de *moralidad*».

Durkheim mistificó las razones por las que los hombres se someten a normas morales; aceptó la conciencia falsa que concibe la moralidad como algo aparte del hacer y quehacer humano, y de ahí su énfasis en la efectividad sólo de las restricciones externas a los apetitos de las personas. Aun admitiendo que Durkheim vio tales morales restrictivas como un producto social, no dadas por Dios, y admitiendo que comprendió que las mismas religiones son productos de la sociedad, la suya es una sociedad *cosificada* de la cual las per-

sonas están alienadas, y que se eleva sobre ellas como el Estado o la religión.

Para Durkheim, las moralidades necesarias para moderar los apetitos humanos son esencialmente sistemas culturales de los que las personas se hallan alienadas. En verdad, es esta misma alienación la que genera un sentido del carácter externo e indisputable de esas religiones o moralidades. Pero, ¿por qué las personas han de estar sometidas a la alienación de una cultura que es su propia creación? ¿Y por qué suponer que las personas *no* se someterán a morales que reconozcan como de su propia creación? En verdad, en cierto momento de la secularización del mundo moderno, una de las razones por las que las éticas perdieron su ascendiente sobre las personas fue precisamente que éstas no las vieron como *suyas;* y un modo de restaurar el imperio de la moral es someterla al control efectivo de la gente.

La crítica de Durkheim al marxismo, pues, es una crítica sólo de un aspecto de Marx, sólo de uno de los dos marxismos, del marxismo científico; no rechaza todo socialismo, ni siquiera todo «comunismo» [18]. En verdad, Durkheim consideró que el comunismo (a diferencia del socialismo) se sometía a una elevada moral de la igualdad, escapando así de la insaciabilidad de un socialismo científico cuyo objetivo último es la concentración del poder del Estado mediante la industrialización. Durkheim fue un socialista gremialista (o sindicalista) que aspiraba a poner los medios de producción bajo el control directo de comunidades humanas viables, en vez de ser monopolizados por un solo Estado omnímodo, alejado de la vida cotidiana de la gente, ignorante de su labor diaria y, por ende, incapaz de influir en la vida cotidiana, excepto de forma burocrática.

Por la importancia que asignó a la revitalización de la moral moderna, Durkheim fue el equivalente «pacifista» de Georges Sorel, quien, por la misma época, en Francia, también denunció al socialismo científico por encarnar una decadencia moral y exhortó al proletariado incluso a la violencia y al mito para alentar su revitalización moral. Por su rechazo de la autonomía de la economía capitalista, Durkheim fue también el equivalente académico de Lukács, que interpretó el marxismo como una teoría de la *totalidad,* no como una teoría de la primacía de lo económico, y que entendió el socialismo como una transformación en la que la economía serviría de nuevo a la cultura, en vez de dominarla. Sorel y Lukács, desde luego, son los exponentes del marxismo crítico reprimido por el ascenso del marxismo científico economicista, y tendré ocasión de examinar sus ideas en un libro posterior.

[18] Un examen más detallado del «socialismo gremialista» de Durkheim se hallará en mi introducción a su libro *Socialism and Saint-Simon,* ya citado.



Baste por el momento señalar que una de las funciones históricas del marxismo crítico es elaborar la moral del socialismo, o un socialismo moral, en el que la búsqueda de la emancipación humana no sea desviada por la concentración industrial en el poder del Estado; en el que no se confunda el consumismo con la cultura o la satisfacción; en el que haya un enriquecimiento de las estructuras sociales y de grupos autónomos con respecto al Estado que permitan a la gente usar éste, y no ser usadas por él, y que, estando más cerca de la vida cotidiana, puedan imponer un código moral vivo con conocimiento y compasión, sin una pesada y voraz burocracia. En todo caso, tal sería un marxismo crítico afín a, y convergente con, el socialismo y la sociología de Durkheim.

Capítulo 8

# LOS «DETERMINISMOS ECONOMICOS» EN EL MARXISMO

Nos hallamos en una situación que es al mismo tiempo notable pero común: las personas a las que estudiamos también nos estudian. Como reza el cuento, ponemos el ojo en la cerradura y lo primero que observamos es otro ojo que nos está mirando. No somos antropólogos aislados y superiores que estudian lejanos seres analfabetos ni sociólogos industriales que estudian a obreros fabriles presuntamente ingenuos. Aquellos sobre quienes estamos reflexionado son tan reflexivos como nosotros, y a veces discrepan de nuestras conclusiones.

Es propio de la situación, pues, que, cuando pinto el marxismo como crítico, los marxistas científicos discreparán; por el contrario, cuando pinto al marxismo como ciencia, los marxistas críticos objetarán. Si yo me hallara escribiendo antes de 1914, el desacuerdo fundamental con mi análisis provendría de los socialdemócratas de la Segunda Internacional, quienes concebían el marxismo como un socialismo científico y habrían negado vigorosamente que el marxismo fuese crítico. Esta fue esencialmente la línea que siguió Karl Kautsky en su recensión de *Marxismo y filosofía* de Karl Korsch. En verdad, ésta fue también la posición de la Internacional Comunista —que trataba de proteger su naciente canonización del «marxismo-leninismo»— hacia Korsch y hacia la obra de Lukács *Historia y conciencia de clase*. Pero hoy las cosas son diferentes, y la interpretación más hegeliana del marxismo realizada por éstos está en ascenso. Como escribe Normen Levine, más bien inexactamente, «en las dos últimas décadas ha aparecido una literatura en aumento que rechaza la interpretación de Marx como un determinista universal»[1]. Y cita la obra de Karl Wittfogel, Irving Zeitlin, Henri Lefebvre, Lucien Goldmann, August Cornu, Jean-Paul Sartre, Ihring Fetscher, Theodor Adorno y Max Horkheimer.





## *Engels y el debate sobre el determinismo económico (o los determinismos económicos)*

El filósofo Richard Bernstein —al adoptar una interpretación hegelianizante del marxismo— sostiene que *todo* el pensamiento de Marx, incluso el mismo *Capital*, apunta, «no a afirmar la importancia del hombre frente a fuerzas impersonales, sino a afirmar la posibilidad *real* de una comprensión crítica del mundo que permita al hombre hacerse dueño de su propio destino»[2]. Pero en *El Capital*, Marx rechazó el punto de vista «antropológico» en el que el «hombre» es, presumiblemente, siempre el mismo en su «ser como especie» y, con insistente historicidad, estudió a los hombres y las mujeres en su pluralidad y unicidad ihstóricas, esto es, como proletarios y capitalistas.

En otra parte, Bernstein insiste, sin ofrecer pruebas documentales, que «el objetivo de *El Capital* no es santificar la inmutabilidad de las "leyes económicas", sino revelar su mutabilidad en la historia»[3]. Si leemos cuidadosamente esta afirmación, podemos observar que Bernstein hace un gran esfuerzo para presentar *El Capital* de Marx como si realmente no hablase de leyes económicas que operan con férrea inmutabilidad. Pero en vez de negar esto directamente Bernstein embellece el tema retóricamente y dice que *El Capital* no «santifica» la inmutabilidad de las leyes económicas. Pero «santificar» significa sencillamente hacer sagrado e intocable, mientras que la

---

[1] Norman Levine, *The Tragic Deception: Marx contra Engels*, Santa Bárbara, Clio Books, 1975, p. 104.

[2] Richard J. Bernstein, *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1971, p. 58. [Hay traducción al castellano: *Praxis y acción*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.] Esta interpretación un tanto ferviente del marxismo comenta sus contradicciones internas y lo reduce a una filosofía de la *praxis*, lo cual implica que las generaciones de marxistas que lo contemplaron como un socialismo científico estaban totalmente equivocadas. Pese a esta parcialidad, en la que no se aporta ninguna prueba textual que justifique las ideas de Bernstein, es un análisis refrescantemente lúcido y de considerable originalidad. Aún más original es su libro *The Structuring of Social and Political Theory*, Londres, Basil Blackwell, 1976.

[3] Bernstein, *Praxis and Action*, p. 64.

cuestión es que Marx consideró que tales leyes —y lo dice claramente— dominaban la voluntad y la conciencia de los hombres.

Aunque Marx no cree que las leyes del *capitalismo* sean eternas, sí las cree inexorables; afirma la inmutabilidad e inexorabilidad de las «leyes implacables» del capitalismo, como él las llama, en ciertas condiciones históricas. Ya he demostrado, y más adelante espero demostrarlo con mayor detalle aún, que una dimensión *fundamental* de la obra de Marx es, precisamente, la importancia general que asigna a los *límites* dentro de los cuales las personas pueden hacer su propia historia; es este punto de vista —y no la doctrina casi teológica de la «libre voluntad», aquí rebautizada con el nombre de «praxis»— lo que es históricamente *innovador* en Marx, aunque la segunda está en buena medida en aquél.

Bernstein se expresa como si todas las obras de Marx fueran homogéneas, pero evidentemente su *Dieciocho burmario* es diferente de *El Capital:* el primero es menos determinista y economista que el segundo. Bernstein está en lo cierto, creo, al sostener que el objetivo de la obra de Marx es afirmar la capacidad del «hombre» para lograr una comprensión crítica de su vida que luego le permita dirigirla. Pero Marx creyó que esto sólo será posible con el desarrollo de las fuerzas productivas revolucionadas por la burguesía, que establece las condiciones para emancipar la sociedad del ámbito de la escasez, particularmente cuando se la libere de los límites impuestos por las relaciones burguesas de producción. Bernstein se expresa como si la «comprensión crítica» bastase, en opinión de Marx, para poner los cimientos de la emancipación; pero esto reduce a Marx a un hegeliano de izquierdas. Es precisamente a causa de que las leyes implacables, ciegas y naturales del capitalismo vuelven impotentes a las personas, negándoles así lo que Marx considera su derecho humano innato, por lo que se opuso y condenó el capitalismo. Y es precisamente a causa de este sojuzgamiento de las personas por las leyes férreas del capitalismo por lo que Marx confía en las contradicciones estructurales internas no menos inexorables del capitalismo para provocar el derrumbe de éste. Fue justamente esta «prueba» de su derrumbe inevitable lo que generaciones de marxistas consideraron como la esencia del marxismo, lo que lo convierte en una *ciencia* en la que los resultados históricos no dependen de la mera «voluntad», sino de leyes científicas ineludibles y ciertas. Estas leyes se consideraron como el rasgo distintivo del marxismo frente al humanitarismo y el utopismo moralizantes y sentimentales. Es exactamente *porque atribuye al capitalismo leyes inexorables que dominan efectivamente a las personas* por lo que Marx se opone a él, y donde Marx halla la garantía misma de la victoria sobre él. Si tenemos alguna ilusión de que la diferencia



entre los liberados de una unilateralidad y los esclavizados a ella, la interpretación hegeliana que hace Bernstein de Marx debe desengañarnos.

Si el primer punto que es menester señalar es que los marxistas hegelianizantes son ciegos para el *aspecto* determinista (y economicista) del marxismo, también es necesario añadir que lo que ellos ven, aunque limitado y tergiversado, está realmente allí, forma parte, verdaderamente, del auténtico marxismo. Por ello, no afirmo que el marxismo sea reducible a este economicismo y determinismo; por el contrario, sostengo que se caracteriza precisamente por su contradictoria *combinación* de determinismo y voluntarismo, su énfasis en las leyes del capitalismo *y* la lucha para liberar a los hombres de su sojuzgamiento a ellas mediante su propia práctica libre.

Una interpretación antideterminista del marxismo, desde luego, es inherente al voluntarismo del marxismo crítico, aunque no constituye su monopolio. La defensa más reciente de una interpretación antideterminista es la ofrecida por Melvin Rader, quien cita el conocido pasaje del *Prefacio a la crítica de la economía política:* «Mis investigaciones me condujeron a la conclusión de que las relaciones jurídicas y las formas del Estado... tienen sus raíces en las condiciones materiales de vida... En la producción social que llevan a cabo, los hombres entran en relaciones definidas que son indispensables e independientes de su voluntad... La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, el fundamento real sobre el que se elevan las superestructuras jurídicas y políticas y al que corresponden formas definidas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona *(bedingt)* los procesos de la vida social, política e intelectual en general *(überhaupt)*.»[4] Rader arguye que la traducción apropiada de *bedingt*[5] es

[4] Melvin Rader, *Marx's Interpretation of History,* Nueva York, Oxford University Press, 1979. Rader cita la edición de Charles Kerr de 1904, pp. 11-12, mientras que la última oración citada es traducción del propio Rader, en la p. 15.

[5] Además, la cuestión no es tanto lo que significa hoy *bedingt,* sino cómo era usada en tiempo de Marx por los alemanes cultos. El diccionario de Grimm nos da alguna indicación de esto (véase Jacob Grimm y Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch,* Leipzig, Herzel, 1854). Aunque Rader sostiene que Marx habría usado *bestimmt* si hubiese querido decir que el modo de producción «determina», en vez de «condiciona», la superestructura, los Grimms, sin embargo, señalan que *bestimmen* era por entonces un sinónimo de *bedingen.* Además, también señalan que *bedingt* se basa en *causa.* Finalmente, *bedingt* se construye sobre *ding,* que significa «cosa». Esto sugiere que, cuando Marx usa *bedingt,* supone implícitamente un modo de influencia apropiado a objetos inanimados, a objetos producidos, no a las acciones de personas, o al menos compara el hacer y la acción de las personas con la creación de objetos, a los

«condiciona» (aunque reconoce que muchos estudiosos la traducen por «determina»), lo cual suaviza el determinismo del pasaje. Al mismo tiempo, reconoce que *überhaupt* «puede ser traducido por "totalmente"», lo que *reforzaría* el determinismo.

Rader rechaza esta traducción, sin embargo, porque su determinismo presumiblemente está en conflicto con «lo que Marx dice en otras partes». Esto, claro está, supone que el marxismo no puede encarnar una contradicción, lo cual contraría mi afirmación esencial. Además, esta contradicción se hace imposible de ver precisamente por el procedimiento que sigue Rader. Por otro lado, si el criterio es la coherencia, se puede optar por traducir las formulaciones menos deterministas de Marx de modo que las asimilen a la formulación determinista, al revés de lo que hace Rader. Rader concluye que en su traducción —la cual ya adopta la suposición misma que está en discusión— «las implicaciones están lejos del determinismo económico».

Pero incluso la idea de una «condición», como en una condición necesaria, por ejemplo, alude a lo que es un *requisito* para que ocurra alguna otra cosa, a una circunstancia *esencial* para la aparición de alguna otra cosa. Lo que aquí significa «condiciona» *(bedingt)* es fundamento o cimiento; en verdad, significa —como Marx dice antes expresamente— el «fundamento» real de la superestructura jurídica y política, y que, como los «cimientos» de un edificio, es aquello sobre lo cual todo reposa, es la condición necesaria de la estructura que está encima de ella, es aquello de lo cual la superestructura *depende*. El determinismo significa sencillamente: dado X, entonces Y. El determinismo económico significa que, dado cierto modo de producción, entonces habrá cierta superestructura de otras relaciones sociales. Así, en su crítica a Proudhon, Marx escribió: «Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian su modo de producción; y al cambiar su modo de producción, cambian su modo de modo de ganarse la vida, cambian todas sus relaciones sociales. El molino de mano da la sociedad del señor feudal; el molino de vapor, la sociedad del capitalista industrial.» [6] ¿No es esto un determinismo económico?

cuales se refiere *bedingt* en verdad. Así, en *bedingt* parece resonar la noción de una causación externa impuesta a las cosas. Por tanto, implica una influencia fuerte, no débil, sobre el objeto hecho, una imposición, más que, digamos, un móvil. Mi colega Steven Schwarzschild señala que sus estudios del uso que hace Hegel de *bestimmt* le sugieren que a menudo alude al control del *Geist* sobre los asuntos humanos. *Bedingt,* pues, tendría una resonancia más mecanicista, mietras que *bestimmt* tendría un contenido más organicista, o lo que Louis Althusser ha llamado el modelo «expresionista» de la lógica de la causación de Hegel. *Bedingt* también sería compatible con la teoría de la alienación de Marx, pues al fusionar el hacer y el actuar, y al dar énfasis al primero, lo que quiere significar es que el hombre no es tratado como un «sujeto» humano propiamente dicho, sino que es dominado como si fuese una cosa, es cosificado. Además, la resonancia más mecanicista de *bedingt* también parecería más coherente (que *bestimmt)* con la creciente coincidencia de Marx con la lógica mecanicista del determinismo científico del siglo XIX.



Los autores citados antes por Norman Levine como opuestos a una interpretación determinista del marxismo son, como se habrá observado, justamente aquellos a quienes he llamado «marxistas críticos». Mas por muy larga que sea su lista y por atrayente que sea su aparente antidogmatismo, no estamos ante un consenso entre marxistas, sino ante una división y un conflicto sistemáticos; y no es una división en la que una de las partes encarne todas las fuerzas de la ceguera, mientras la otra sea la encarnación misma de la ilustración. Son todas partes interesadas, unidas internamente por simpatía mutua y por antipatía hacia la otra parte. En este punto, como en muchos otros, Norman Levine simplifica en exceso, cuando no está sencillamente equivocado. Así, su lista de marxistas antideterministas no menciona para nada los importantes grupos franceses nucleados alrededor del Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes, y periódicos como *Recherche International à la Lumière du Marxisme* y *La Pensée,* de quienes no puede decirse en absoluto que hayan renunciado a lo que Levine llama la concepción «determinista universal» o unilineal de Marx. Estudiosos como Maurice Godelier, Jean Chesneaux, o incluso Jean Suret-Canale, son a veces ambiguos en su posición y no siempre se los puede contar entre los opuestos a los deterministas universales. El cuadro de Levine que presenta como derrotado al determinismo universal marxista, por ende, es como mínimo exagerado. Cuando hace formar las tropas para su inspección deja en sus cuarteles a las fuerzas opuestas, se olvida de mencionar que hay una guerra en curso y no puede explicar para nada por qué este conflicto intelectual se ha intensificado desde comienzos de siglo.

En verdad, Levine tiene un espíritu tan partidista en esta lucha intestina dentro del marxismo que hasta llega a negar que los marxistas científicos sean marxistas. Los llama adeptos de Engels, y llama a su teoría «engelsismo». Engels, nos dice Levine, «fue el primer revisionista», y un poco ignorante, mientras que Marx fue un genio revolucionario. «Mi parcialidad es evidente», reconoce Levine con razón; «considero que Marx poseía la mente más creadora, imaginativa e importante», cualquiera que sea el sentido de «una

[6] Karl Marx, *The Poverty of Philosophy,* Nueva York, International Publishers, s. f., p. 92.

mente importante». En cambio, la mente de Engels «era de segundo orden»[7].

En resumen, en vez de hacer frente a las contradicciones de Marx y del marxismo y tratar de comprenderlas, Levine las oculta separando a Marx de Engels. En realidad, el propósito fundamental de separarlos es negar que haya contradicciones *dentro* de Marx y del marxismo, dando relieve a una contradicción *entre* ellos. En efecto, se presenta a Marx y Engels como si hubieran vivido siempre engañados uno con respecto al otro. Cada uno pensaba que el otro era su más íntimo amigo y más cercano colaborador, pero eran fundamentalmente opuestos, arguye Levine. Bien, ya veremos. En esta discusión, comúnmente se confunden dos cuestiones distintas: 1. ¿Discrepaban Marx y Engels, y sobre qué, y cuán importante era esa discrepancia? 2. ¿A qué doctrinas adhería realmente Marx? La segunda cuestión a menudo ha tomado la forma de un ruidoso, pero en gran medida estéril, debate sobre si Marx era «realmente» un «determinista económico». En particular, marxistas críticos como Georg Lukács se esfuerzan penosamente por negarlo. Mi interés, en cambio, se centrará menos en la figura de Marx que en las reglas de su juego. La cuestión importante es lo que Marx creía, no el rótulo que merezcan sus creencias. También argüiré que no puede resolverse este asunto sin reflexionar sobre qué puede significar «determinismo económico» y cómo debe usarse esta expresión. No sólo debemos pensar sobre el significado de «determinismo económico», sino que también necesitamos mayor claridad metodológica y preguntarnos por los textos citados, se trate de una carta breve o de análisis cuidadosamente desarrollados, de un texto temprano o posterior, y plantearnos qué implica la comparación de ciertos textos. En síntesis, no sólo tendremos que considerar el tema concreto del determinismo económico de Marx, sino también cuáles son sus argumentos concernientes a este tema.

En los capítulos anteriores he documentado que en el saber maduro de Marx, sobre todo en *El Capital*, él repetidamente se proclamó un científico; evidentemente, consideró su teoría social como una ciencia social, modelada según las ciencias naturales nacientes en aquel momento. Como otros científicos, Marx suponía que hay leyes ineludibles del capitalismo que gobiernan los propósitos y la voluntad de las personas, y que inexorablemente condenan al capitalismo a la ruina[8]. En verdad, en su teoría más general —habitualmente llamada el «materialismo histórico»—, Marx sostenía que el modo de producción (en *cualquier* sociedad) es una infraestructura que determina la superestructura ideológica y política de la sociedad (de *cualquier* sociedad). Así, tenemos aquí *dos* determinismos económicos: uno relacionado con las leyes históricamente limitadas, pero inexorables, del *capitalismo* que lo condenan a la ruina, y otro consistente en un conjunto de premisas más generales sobre las que se funda el primero, el paradigma más general del materialismo histórico, que es, en verdad, un tipo de «determinismo universal», aunque no necesariamente un evolucionismo universal.

[7] Levine, *Tragic Deception*, p. xvii.

[8] A veces se atribuye mucha importancia al hecho de que Marx dijese una vez que un resultado concebible de la lucha de clases es que ambas partes quedasen en la ruina; y en una ocasión Marx dijo, al pasar, que la elección



## *Una ojeada a algunos textos*

En oposición, los marxistas críticos y otros que niegan que Marx fuese un determinista de cualquier género, comúnmente apelan a cierto arsenal de citas. Por lo general, se acude a dos conjuntos de citas. El primer conjunto incluye habitualmente: *a)* una carta que Marx escribió a la socialista rusa Vera Sassulich dos años antes de su muerte, y que habitualmente es contrastada con *b)* otra que Engels escribió sobre el mismo tema, en la que presuntamente llega a conclusiones distintas de las de Marx, y *c)* una carta que Marx escribió al director del periódico ruso *Otyecestvenniye Zapisky (Notas sobre la Patria)* seis años antes de morir. Estos textos discuten la posible unicidad de Rusia y su capacidad para eludir el capitalismo, de modo que se centran en el tema del «determinismo universal» de Marx como evolucionismo unilineal.

El segundo conjunto comúnmente citado para rechazar la idea de que Marx era un determinista se relaciona con otro tipo de determinismo: el determinismo universal del paradigma del materialismo histórico mencionado antes. Este segundo conjunto de textos, igualmente usados con profusión, fueron todos escritos por Engels. Así, pueden ser atinentes sólo a la cuestión de si el marxismo (pero no el mismo Marx) era determinista; por ello, son citados por quienes aceptan a Engels como cofundador del marxismo y como un auténtico marxista.

El primer conjunto de textos que pretenden probar que Marx no era un determinista evolucionista unilineal no son en conjunto, digamos, más de unas veinte páginas impresas, y en su mayoría se

era «socialismo o barbarie». Considero que éstas son sencillamente formas (negativas) diferentes en que puede llegar el derrumbe del capitalismo, pero no formas en que puede escapar al derrumbe. Y ambas son observaciones fugaces, no afirmaciones examinadas y elaboradas.

centran en un tema limitado, la cuestión políticamente candente de la revolución en la Rusia zarista; en segundo lugar, fueron todos escritos muy tardíamente en la vida de Marx, pocos años antes de su muerte, y, por último, con una excepción muy importante, están todos contenidos en cartas incidentales, no en manuscritos. (La excepción es la discusión de los *Grundrisse* de Marx sobre las formas del comunalismo primitivo, al que volveré más adelante.) Puesto que ya he considerado parte del material del conjunto primero, me tomaré la libertad de examinarlo brevemente más adelante.

En el segundo conjunto, los textos de Engels incluyen cinco cartas que escribió después de la muerte de Marx, ocurrida en 1883: a Franz Mehring (14 de julio de 1893), a Conrad Schmidt (27 de octubre y 5 de agosto de 1890), a J. Bloch (21 de septiembre de 1890) y a H. Starkenberg (25 de enero de 1894). Estos textos no llegan a más de quince páginas impresas, y son más bien cartas ocasionales, en lo concerniente a las cuales Engels advierte a uno de sus correspondientes, Starkenberg: «Por favor, no tome demasiado al pie de la letra las líneas anteriores» [9].

## *Marx y el determinismo económico: La cuestión rusa*

Durante el desarrollo del movimiento revolucionario en Rusia surgió una cuestión fundamental: ¿podía Rusia saltarse la etapa capitalista, para pasar directamente a la construcción del socialismo, o debía el movimiento revolucionario admitir el hecho de que la evolución socioeconómica exigía que Rusia pasase por la etapa capitalista, para crear los requisitos industriales del socialismo? Jonathan Frankel ha formulado las implicaciones de esta pugna con excepcional claridad:

> Todo el que esperase convertir el movimiento revolucionario ruso al marxismo tenía que superar un dilema decisivo. Si afirmaba que Rusia debía pasar por las mismas prolongadas etapas de desarrollo capitalista que Occidente, sería acusado de debilitar la fe de los revolucionarios que luchaban por la igualdad, por el socialismo, no por la libertad política. No podía esperarse que el revolucionario se sacrificase en el intento de derrocar la dictadura del zar, si el único resultado sería reforzar el capitalismo naciente. Si el marxismo suponía posponer toda esperanza de socialismo durante muchas décadas o hasta durante siglos, entonces, tal doctrina era suicida para el movimiento revolucionario. Pero si, en contra de esto, se decía que Rusia podía evitar la etapa capitalista y pasar

[9] Karl Marx y Frederick Engels, *Selected Correspondence, 1846-1895*, trad. de Dona Torr, Nueva York, International Publishers, 1942, p. 519.



> directamente al socialismo, entonces, ¿qué importancia tenía el marxismo para el movimiento revolucionario ruso? Casi todos los líderes populistas —Lavrov, Tkaschev y hasta Bakunin— admiraban el análisis socioeconómico de la sociedad capitalista de Marx, pero todos argüían que Rusia, como país feudal y agrario, sólo podía aprender de Occidente cómo evitar sus errores y, de este modo, hallar un camino directo hacia el socialismo. El marxismo carecía de importancia [10].

En 1874, Tkaschev había escrito que una revolución social sería más fácil en Rusia que en Occidente. Aunque Rusia no tenía un proletariado urbano (que era para Marx el agente del socialismo), decía Tkaschev, «tampoco tenemos una burguesía... nuestros trabajadores tendrán que luchar sólo contra el *poder político,* pues el *poder del capital* entre nosotros sólo es embrionario aún». Y usted, señor, le decía a Engels, «indudablemente sabe que la lucha contra el primero es mucho más fácil que contra el segundo» [11]. Así, Tkaschev argüía que el mismo atraso del capitalismo en Rusia era una ventaja para la revolución socialista en aquel país. De acuerdo con esto, estaba la implicación adicional de que, cuanto más fuerte se hiciese el capitalismo en Rusia, tanto más difícil sería hacer una revolución socialista [12]. Así, cuanto antes tratasen los revolucionarios de adueñarse del poder en Rusia, tanto mejores serían sus perspectivas, y a la inversa.

De acuerdo con esta línea de razonamiento, replicaba Engels, deberíamos tratar de conseguir el restablecimiento del salvajismo o el semisalvajismo, pues en ellos no hay distinciones de clase; por ende, no hay clase dominante y, por consiguiente, no hay dificultad alguna en hacer una revolución socialista y establecer una sociedad sin clases. Pero, dice Engels, «no se nos ocurriría restablecer tal estado, pues... sólo en cierto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad, un nivel muy alto hasta para nuestras condiciones modernas, se hace posible elevar la producción en tal medida que la abolición de las distinciones de clase puede ser un proceso real, puede perdurar sin llevar al estancamiento, o incluso al declive del modo de producción social. Pero las fuerzas productivas sólo han

[10] Jonathan Frankel, rec., *Vladimir Akhimov on the Dilemmas of Russian Marxism, 1895-1903*, Londres y Nueva York, Cambridge University Press, 1969, p. 7.

[11] Robert C. Tucker, rec., *The Marx-Engels Reader,* Nueva York, W. W. Norton & Co., 1972, citado por Engels en la p. 589.

[12] Sobre este punto, véase la excelente discusión de Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx,* Londres y Nueva York, Cambridge University Press, 1968, cap. 6, «The Revolutionary Dialectics of Capitalist Society».

alcanzado este nivel en manos de la burguesía. Por ello, la burguesía, a este respecto, es también una condición tan necesaria para la revolución socialista como el proletariado mismo. Por tanto, quien dice que esta revolución puede ser llevada a cabo más fácilmente en un país porque, *si bien* no tiene proletariado, *tampoco* tiene burguesía, sólo demuestra que aún tiene que aprender el ABC del socialismo» [13].

Para Engels, pues, la revolución socialista era «la victoria del proletariado sobre la burguesía, y... esto no sólo exige un proletariado que lleve a cabo esa revolución, sino también una burguesía en cuyas manos las fuerzas productivas se hayan desarrollado tanto que permitan la destrucción final de las diferencias de clase» [14].

Engels, sin embargo, no tenía ninguna duda de que, dadas las intolerables condiciones impuestas al campesinado ruso, el caos fiscal del Estado y la corrupción de su administración, la sociedad rusa «se mantenía unida con gran dificultad, y sólo externamente, por un despotismo oriental... que día a día entra en contradicciones cada vez más flagrantes con las ideas de las clases ilustradas y, en particular, con las de la burguesía en rápido desarrollo de la capital» [15]. Por estas razones, pues, «Rusia indudablemente está en vísperas de una revolución». El sistema de propiedad comunal de las aldeas rusas, el *mir,* no permitirá a Rusia saltarse el previo desarrollo de una fase capitalista necesaria para el desarrollo socialista, porque este sistema comunal ya está decayendo con el surgimiento del capitalismo en Rusia, y la tierra es cultivada individualmente, no colectivamente. No obstante, dice Engels, es posible que el *mir pueda* lograr una nueva vida, *pueda* continuar su desarrollo y permitir a los campesinos rusos saltar «la forma intermedia de las pequeñas propiedades burguesas» [16].

«Pero esto sólo puede ocurrir —añade Engels— si antes de la completa destrucción de la propiedad comunal se produce el triunfo de una revolución proletaria en Europa occidental, capaz de crear para el campesinado ruso las condiciones necesarias para tal transición, en particular las condiciones materiales que necesita, aunque sólo sea para llevar a cabo la revolución, necesariamente vinculada con la anterior, de todo su sistema agrícola... Si algo puede aún salvar la propiedad comunal rusa y brindarle la oportunidad de

[13] Tucker, *Marx-Engels Reader,* p. 590. La réplica de Engels a Tkaschev fue escrita en 1874 y publicada como folleto separado en 1875.
[14] *Ibid.,* pp. 589-590.
[15] *Ibid.,* pp. 599 y 592.
[16] *Ibid.,* p. 597.



transformarse en una nueva forma viable, es una revolución proletaria en Europa occidental» [17].

Resumiendo, por lo general, Engels insiste aquí en que una sociedad socialista requiere un desarrollo maduro de la productividad industrial como condición para superar la escasez, superación necesaria para instituir un socialismo sin clases. El desarrollo de la productividad, la gran misión histórica de la burguesía, es, por consiguiente, tan necesario para la revolución socialista como el proletariado. Aquí, el argumento esencial de Engels, pues, es que saltarse la etapa capitalista para pasar directamente al socialismo es una ilusión que sólo pueden abrigar los ingenuos. Y Engels pregunta si «es permisible que una persona de más de doce años de edad pueda imaginar el curso de una revolución» de la manera que supone Tkaschev.

No obstante, agrega Engels, es concebible que el colectivismo campesino pueda resucitar si se produce una revolución proletaria en la Europa occidental industrialmente avanzada. El curso *principal* de desarrollo que prevé, entonces, es un continuo desarrollo del capitalismo en Rusia, que corromperá y provocará el deterioro del *mir,* pero que también creará las condiciones necesarias para un socialismo sin clases; un curso alternativo, secundario pero considerado posible, es que Rusia pueda realizar directamente su propia revolución social, mas a condición de que sea acompañada y ayudada por una revolución proletaria en el Oeste. Aunque Engels hace resaltar la importancia de un período previo de desarrollo burgués, no excluye totalmente la posibilidad de que Rusia pueda saltar o reducir esa etapa y evolucionar rápidamente, en una especie de revolución permanente en la que se produzca una transición casi directa a la revolución social, y posteriormente al socialismo en Rusia, *siempre que reciba la ayuda externa de proletariados industriales avanzados.* Así, aun aquí, en su postura más ortodoxa, Engels es ambiguo; no insiste en que el capitalismo en Rusia es inevitable y que el socialismo sólo puede esperar al desarrollo maduro del capitalismo. Engels, por ende, *no* era un determinista evolucionista, pues *no* sostenía un evolucionismo unilineal por el que cada sociedad deba ineludiblemente pasar por la misma secuencia de estados sociales. Por ello es erróneo decir, como hace Jonathan Frankel, que la respuesta de Engels a Tkaschev implicaba un «rígido determinismo» [18]. Además, el problema central aquí era si el capitalismo constituía algo inevitable, especialmente en las condiciones rusas; no era si, una vez des-

[17] *Ibid.*
[18] Frankel, *Vladimir Akhimov,* p. 8.

arrollado, las leyes del capitalismo y su *posterior* evolución y ruina eran inevitables. *Esto nunca se puso en tela de juicio.* ¿Cuál es, por tanto, la posición de Engels en comparación con la de Marx?

Tres años más tarde, hacia fines de 1877, Marx escribió una respuesta inédita al director de *Otyecestvenniye Zapisky* en la que abordó los mismos problemas. Según formuló Marx el problema por entonces, la cuestión era si los rusos podían «hallar un camino de desarrollo para su país que fuese diferente del que Europa occidental ha seguido y sigue aún» [19]. Marx observaba que Chernishevsky había preguntado si los economistas liberales tenían razón al creer que «Rusia debía empezar por destruir *la commune rurale* para pasar al régimen capitalista o si, por el contrario, podía, sin experimentar las torturas de este régimen, apropiarse de todos sus frutos desarrollando *ses propres données historiques* [las condiciones históricas particulares dadas]» [20].

Sobre esta cuestión, Marx da la siguiente opinión:

> Si Rusia continúa por el camino que ha seguido desde 1861, perderá las mejores oportunidades que la historia haya ofrecido nunca a una nación, para sufrir todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista [21].

Marx agrega que su capítulo sobre la acumulación primitiva de *El Capital* no hace «más que rastrear el camino por el cual, en Europa occidental, el orden económico capitalista surgió del orden económico feudal» [22]. Aquí, la intención de Marx, pues era distinguir entre: 1. La cuestión del surgimiento del capitalismo, que —como indica claramente— no es inevitable, y 2. La cuestión de si, una vez iniciado este camino capitalista, había alguna escapatoria de las «torturas de tal régimen».

Luego Marx cita inmediatamente *El Capital* y arguye que la expropiación de los obreros de sus medios tradicionales de producción y subsistencia «no se ha realizado radicalmente, excepto en Inglaterra... pero todos los países de Europa occidental están siguiendo el mismo movimiento» [23]. Luego observa que, como afirma en ese capítulo de *El Capital*, «la tendencia histórica de la producción es...

---

[19] Marx y Engels, *Selected Correspondence*, p. 352. En realidad, esta formulación es la de N. K. Mijailovski, el populista a quien respondía, pero Marx adhiere aquí a esta problemática. Sólo cinco años antes, Marx había ridiculizado a Bakunin por esperar «la revolución social europea... al nivel del pueblo ruso o eslavo, agrícola y pastoril.»

[20] *Ibid.*, p. 352. Marx escribió esta carta en francés.

[21] *Ibid.*, p. 353.

[22] *Ibid.*

[23] *Ibid.*



que engendra su propia negación con la *inexorabilidad que gobierna las metamorfosis de la naturaleza...* la propiedad capitalista, al reposar como ya ocurre en una forma de propiedad colectiva, no puede sino transformarse en propiedad social» [24].

De este modo, Marx distingue claramente entre: 1. El problema del *origen* del capitalismo, admitiendo que éste no siempre y en todas partes es inevitable, que puede ser saltado si una nación como Rusia explota plenamente oportunidades excepcionales, y lo separa de 2. El desarrollo interno del capitalismo que, una vez maduro, no permite ninguna escapatoria: «engendra su propia negación con... inexorabilidad... y no puede sino transformarse en propiedad social». «Una vez en el seno del régimen capitalista —sostiene Marx—, ella [Rusia] experimentará sus leyes implacables como otros pueblos profanos» [25].

Así, Marx no afirma que el capitalismo deba desarrollarse en Rusia, sino sólo que, *si* lo hace, Rusia estará sujeta a las ineludibles e implacables leyes del capitalismo. La génesis del capitalismo, reitera, no es un destino universal «impuesto por el hado a cada pueblo, cualesquiera que sean las circunstancias históricas en que se encuentre» [26]. Observa que los plebeyos romanos de la antigüedad también fueron expropiados, pero no se convirtieron en trabajadores asalariados, «sino en una muchedumbre de holgazanes», y Roma no desarrolló el capitalismo, sino la esclavitud. La historia, pues, no tiene una *marche générale*, dice Marx; sucesos similares, si tienen lugar en circunstancias diferentes, pueden producir resultados diferentes. En resumen: Marx rechaza la idea de que el capitalismo debe surgir en todas partes. Al mismo tiempo, también insiste en que, una vez que se desarrolla, no hay modo de escapar a sus leyes. Si hay diferencias entre Marx y Engels en este punto, residen principalmente en el *grado* en que cada uno rechaza la idea de la inevitabilidad del capitalismo; pero Engels también admite esta posibilidad, aunque sea de manera reluctante. Si las ideas de Engels parecen más deterministas que el juicio de Marx tres años *después* de la réplica de Engels a Tkaschev, no parecen más deterministas que la polémica de Marx contra Bakunin de cinco años antes. Obsérvese, además, que la posición posterior de Marx también corresponde a la cambiante situación de Rusia, más revolucionaria que cuando había escrito Engels. Finalmente, decir que Rusia podía escapar del capitalismo y pasar directamente a la revolución es una cosa, y decir que

---

[24] *Ibid.*, pp. 353-354. Las bastardillas son mías.

[25] *Ibid.*, p. 354.

[26] *Ibid.*

entonces pasaría a una revolución *socialista* es otra muy diferente. Marx y Engels son mucho más claros sobre la posibilidad de Rusia de évitar el capitalismo que sobre la naturaleza de la sociedad que surgiría si lo hiciese, o si ésta sería o no socialista.

En 1882, cuando se publicó la edición rusa del *Manifiesto Comunista,* Marx y Engels escribieron un nuevo prefacio, en el que, nuevamente, consideraron si Rusia debía pasar por el capitalismo antes de llegar a «la forma comunista superior de propiedad de la tierra», o si esta propiedad comunal debía ser primero desintegrada, como ocurrió en Occidente. «La única respuesta que hoy es posible dar a esta pregunta es la siguiente: si la revolución rusa se convierte en la señal para la revolución de los obreros en el Oeste, de modo que una complemente a la otra, entonces la forma actual de propiedad territorial en Rusia puede ser el punto de partida del desarrollo comunista» [27].

Debe observarse, primero, que esta respuesta es esencialmente similar a la carta de Engels y Tkaschev, pues admite la resurrección del comunalismo campesino y especifica la misma condición para ello, a saber, una revolución obrera en Europa occidental, considerada aquí como estimulada por una posible revólución rusa. Segundo, éste es, a fin de cuentas, un nuevo prefacio conjunto, *firmado por Marx y Engels,* de modo que no hay indicios de que existiesen diferentes opiniones sobre esta cuestión. Tercero, queda en pie la cuestión de si la resurrección del comunalismo campesino aludido en este prefacio, y en la carta de Engel a Tkaschev, implicaba que podía surgir en Rusia una sociedad *socialista,* cosa que Marx había negado en su crítica a Bakunin de 1872. Está claro, pues, que Marx y Engels nunca contemplaron el comunismo de la *tierra,* y de ella solamente, como una *economía socialista,* de modo que, si bien este texto admite un desarrollo histórico único (y hasta comunista) en Rusia, que le permita saltar o reducir el desarrollo del capitalismo, sólo implícitamente admiten la posibilidad de iniciar el camino hacia una sociedad socialista. Cuarto y último, este nuevo prefacio a la edición rusa en ningún aspecto rechaza el determinismo de las despiadadas leyes

[27] *Ibid.,* p. 355. La traducción de Dona Torr reza extrañamente así: «...punto de partida de un desarrollo histórico», pero David McLellan y Dirk J. Struik también usan la formulación que doy aquí. Véase *Birth of the Communist Manifesto,* ed. a cargo de D. J. Struik, Nueva York, International Publishers, 1973, p. 132. El texto alemán dice así: «...dann kann das heutige russische Gemeineigentum zum Ausgangspunkt einer kommunistischen Entwicklung dienen». Karl Marx y Friedrich Engels, *Das Kommunistische Manifest,* ed. al cuidado de Erich Gleischer, Munich, Verlage der SPO, 1946, p. 7.



del capitalismo una vez que una nación ha iniciado el desarrollo de una economía capitalista.

En febrero de 1881, dos años antes de su muerte, Marx recibió una carta de Vera Sassulich, quien deseaba saber si Marx podía ofrecer alguna esperanza para el futuro del *mir* ruso. Marx parece haberse sentido muy inseguro en su respuesta, pues esbozó tres respuestas distintas antes de enviar una réplica clara en la que, como antes, reitera que el surgimiento del capitalismo no es inevitable fuera de Europa occidental, y que el *mir* podía ser la base de la regeneración rusa, si se pudiese «eliminar las deletéreas influencias que lo atacan de todas partes» —entre ellas el desarrollo del capitalismo, que avanzaba con creciente velocidad— «y luego asegurar las condiciones normales para un desarrollo espontáneo» [28], cuyo carácter Marx no especifica aquí. De nuevo queda flotando una ambigüedad sobre si la evitación del capitalismo implica necesariamente el logro del socialismo.

El 23 de abril de 1888, Engels escribió una vez más [29] a Vera Sassulich, quien le había pedido su opinión sobre el nuevo libro de Plejánov, que Engels no había leído. En la respuesta señala que «los rusos se están acercando a su 1789», y que la revolución podía estallar allí de un momento a otro. Tan precaria era la sociedad rusa que «si hasta el blanquismo —la fantasía de trastocar toda una sociedad por la acción de un pequeño grupo conspirador— tenía cierta justificación para su existencia, es ciertamente en San Petersburgo». Aquí, Engels no da clases deterministas sobre la importancia de un previo desarrollo de condiciones estructurales apropiadas; reconoce que hasta una conspiración puede trastocar una sociedad madura para la revolución. Agrega, sin embargo, que los conspiradores se hallarán con algo inesperado: «la gente que encienda la mecha será barrida por la explosión... Quienes se jactan de haber *hecho* una revolución, siempre han comprobado al día siguiente que no tenían idea de lo que estaban haciendo, que la revolución que ellos *hicieron* no se asemeja en nada a la que hubieran querido hacer». En estos comentarios realistas, y hasta proféticos, Engels arguye que es finalmente la estructura social la que finalmente modela la historia, sean cuales fueren las intenciones de los hombres. El argumento general es el siguiente: cuando las estructuras son precarias y a punto de estallar, la intervención individual puede ser realmente decisiva, pero después se reafirma la tendencia estructural. Dígase lo que se

[28] Karl Marx, *Selected Writings,* ed. a cargo de David McLellan, Nueva York, Oxford University Press, 1977, p. 577.

[29] Véase *ibid.,* p. 436.

diga, aquí Engels, ciertamente, no está imponiendo una *marche générale* a la historia; los desvíos son posibles. Engels se inclina a un determinismo sincrónico universal, no a una determinación evolutiva unilateral.

Está claro, pues, que aquí no se ha demostrado que Marx y Engels difiriesen sustancialmente sobre el inevitable surgimiento del capitalismo fuera de Europa occidental; en condiciones diferentes, Engels un poco menos y Marx algo más, ambos admitían la posibilidad de que Rusia soslayase la etapa capitalista de desarrollo. Pero en ninguna circunstancia creyó ninguno de ellos que el capitalismo maduro pudiese llegar a resultados diversos o indeterminados; ambos lo consideraron ineludiblemente condenado por sus propias leyes.

Podemos concluir, por consiguiente, que *El Capital* de Marx fue un estudio sobre los orígenes y el funcionamiento del capitalismo en Europa occidental, basado en su mayor parte en el análisis de ejemplos tomados de un caso, el de Inglaterra, donde la condición considerada esencial para su nacimiento era una acumulación primitiva de capital, la expropiación del campesinado, y, con mayor generalidad, la expropiación de los medios de producción de los artesanos y trabajadores. Marx niega en los textos citados que este modelo del origen del capitalismo tenga aplicación universal; niega que el capitalismo *deba* surgir fuera de Europa occidental o que todos los países tengan que pasar por el capitalismo. Marx, pues, admite una evolución multilineal. Y lo mismo Engels, aunque menos enfáticamente. Lo que se produce «con férrea necesidad», pues, no es el surgimiento del capitalismo, sino el desarrollo de sus contradicciones y la ruina a que lo condenan, *una vez que ha surgido con alguna madurez.* Si bien no es *necesario* que el capitalismo surja fuera de Europa occidental, en lo que concierne a Marx, éste no dice que las leyes del capitalismo difieran fundamentalmente en los distintos países en que existe, ni que sus leyes serían diferentes si el capitalismo surgiese en otras partes. Por el contrario, Marx insiste en que, una vez tomado el camino capitalista, Rusia no podrá escapar de sus leyes.

Así, aunque los orígenes y el nacimiento del capitalismo puedan variar, y no sea inevitable fuera de Europa occidental, las leyes del funcionamiento del capitalismo son constantes e inexorables *para las sociedades capitalistas, una vez creadas.* El quid de la cuestión es que, en el marxismo, «determinismo económico» puede tener tres significados distintos, y sólo en uno de ellos Marx y Engels titubearon siempre. En el marxismo, «determinismo económico» no es ambiguo, sino *triguo* *.

* Neologismo creado por el autor. *(N. del T.)*



1. *Evolucionismo unilineal.* Se dice que todas las sociedades pasan por la misma secuencia de etapas, cada una de las cuales es el resultado inevitable de la anterior y el requisito necesario para la siguiente. Si Marx sostuvo alguna vez esta concepción, ciertamente luego la rechazó. Pero no hay ningún indicio de que alguna vez rechazara ninguna de las otras dos formas de determinismo económico: *a)* el determinismo sincrónico universal, y *b)* el determinismo sincrónico particularista.

2. *Determinismo particularista.* Se trata aquí de las «despiadadas» e ineludibles leyes del capitalismo, que sólo se aplican a su lapso de vida histórico: por ejemplo, la miseria creciente del proletariado, la creciente centralización y concentración del capital, la división creciente del trabajo, la forma cada vez más cooperativa del proceso de trabajo, la expansión del mercado mundial, la «constante intensificación de la cólera de la clase obrera... con la inexorabilidad de una ley de la naturaleza, la producción capitalista engendra su propia negación» [30].

3. *Determinismo universal.* Este involucra las afirmaciones referentes a la universalidad de la determinación de la superestructura (ideológica y política) por el modo de producción, es decir, la infraestructura. El núcleo de ésta es la relación directa entre propietarios y productores por el cual el trabajo excedente no pagado de los segundos pasa a manos de los primeros. Estas afirmaciones constituyen un determinismo *universal* porque se las pretende válidas para *todo* sistema explotador de clases de cualquier parte, sea o no capitalista. Así, en el tercer volumen de *El Capital* (pp. 770 y ss.), Marx escribe: «La forma específica en que el trabajo excedente no pagado es extraído de los productores directos *determina* la relación entre dominadores y dominados, tal como surge de la producción y, a su turno, reacciones sobre ella como elemento *determinante.* Pero sobre esto se basa toda la formación de la comunidad económica que surge de las relaciones de producción mismas... Es siempre la relación directa de los propietarios de las condiciones de la producción con los productores directos —relación que siempre corresponde, naturalmente, a una etapa definida del desarrollo de los métodos del trabajo y, por ende, de su productividad social— lo que revela el secreto más íntimo, la base oculta, de toda la estructura social, y con ella la forma política de la relación de soberanía e independencia, en

[30] Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy,* vol. I, traducido de la 4.ª ed. alemana por Eden y Cedar Paul, publicado en 2 vols., con una introducción de G. D. H. Cole, Londres y Toronto, J. M. Dent & Sons, 1930, vol. 2, p. 846.

resumen, las formas correspondientes del Estado.» (Las bastardillas son mías.)

El determinismo universal frecuentemente hallado en las páginas del *Manifiesto Comunista* está en el centro de la atención de Engels cuando formula lo que él considera como su «proposición fundamental», su verdadero «núcleo»: «En toda época histórica, el modo prevaleciente de producción e intercambio económicos, y la organización social que necesariamente se desprende de él, forma la base sobre la que se construye, y a partir de la cual solamente puede explicarse, la historia política e intelectual de esa época; por consiguiente, toda la historia de la humanidad (desde la disolución de la primitiva sociedad tribal, que tenía la propiedad de la tierra en común) ha sido la historia de las luchas de clases, la pugna entre las clases explotadoras y las explotadas, las dominantes y las dominadas; la historia de estas luchas de clases forma una serie evolutiva en la que, actualmente, se ha llegado a una etapa en que la clase explotada y oprimida —el proletariado— no puede lograr su emancipación de la férula de la clase explotadora y dominante —la burguesía— sin emancipar al mismo tiempo, y para siempre, al conjunto de la sociedad de todas las explotaciones, las diferencias de clase y las luchas de clases» [31]. Engels añade que «esta proposición está destinada a hacer en la historia lo que la teoría de Darwin ha hecho en la biología».

Evidentemente, pues, tenemos aquí un conjunto de supuestos concernientes al predominio del modo de producción sobre otras esferas de la sociedad que *no* pretendían ser válidos únicamente para el capitalismo. Por el contrario, este determinismo universal proporciona las «leyes generales» de las que las leyes del capitalismo son casos especiales y sobre las cuales reposan. Fue este determinismo universal lo que llegó a ser llamado «materialismo histórico». Y es precisamente porque se aplican a todas las sociedades de clase explotadoras por lo que hasta una interpretación favorable y meticulosa del marxismo como la ofrecida por Irving Zeitlin [32] y Víctor Pérez-Díaz [33] se

[31] *Communist Manifesto,* Karl Marx y Friedrich Engels, edición inglesa autorizada de 1888, supervisada por Engels, publicada por Charles H. Kerr, Chicago, pp. 7-8.

[32] Irving M. Zeitlin, *Marxism: A Re-examination,* Nueva York, Van Nostrand Reinhold Co., 1967, p. 81. Un inteligente examen hegeliano, que ha pasado inexplicablemente inadvertido, cuyo serio contenido está resumido en una formulación sucinta y lúcida.

[33] Víctor M. Pérez-Díaz, *State, Bureaucracy and Civil Society: A Critical Discussion of the Political theory of Karl Marx,* Macmillan Publishers, 1978, p. 70. Una sólida, y a veces brillante contribución de gran futuro. Pérez-Díaz puede estar en vías de crear un funcionalismo de izquierdas.



siente en libertad, simplemente al pasar, para caracterizarlo como un «determinismo económico».

Es claro que, si bien Marx y Engels mostraron una propensión al determinismo económico *como un evolucionismo unilineal,* nunca llegaron hasta él. Nunca renunciaron a las dos formas sincrónicas de determinismo económico: el particular y el universal. Además, Marx y Engels se libraron del evolucionismo unilineal sólo suponiendo que la revolución rusa tendría una base industrial sustituta en Europa central, para compensar su falta de ella. Y aunque se apartaron del evolucionismo unilineal, y de su implicación de que el capitalismo es inevitable en todas partes, es notable que no pusieran igual énfasis en proclamar que *puede alcanzarse el socialismo sin una previa experiencia del capitalismo.* (Podemos ver en esta ambigüedad las fuentes doctrinales del menchevismo, el cual tendió a sostener que la revolución burguesa debía preceder a la socialista. Análogamente, podemos ver también aquí algunas de las fuentes doctrinales del énfasis de Trotsky en la revolución permanente, con su insistencia en la importancia de la ayuda centroeuropea a la Revolución Rusa.) Marx y Engels parecen muy dispuestos a negar la inevitabilidad del capitalismo, pero se muestran muy reluctantes a declarar directamente que el capitalismo es *prescindible para el socialismo.* «Peroran» y comentan extensamente el último. Pues si el socialismo puede alcanzarse sin un paso previo por el capitalismo, ¿por qué detenerse allí? ¿Por qué no puede llegarse al socialismo sin la experiencia previa por la sociedad del feudalismo o la esclavitud? En verdad, éste fue precisamente el problema que entrevió Engels cuando replicó a Tkaschev que, según el razonamiento de éste, la mejor base para el socialismo era una sociedad tribal y ya sin clases.

Al negar que el capitalismo fuese inevitable, Marx y Engels abrieron la posibilidad de un socialismo sin un capitalismo previo o se acercaron a ello; de este modo comenzaron a enturbiar toda la cuestión de los requisitos del socialismo. ¿Había alguna condición necesaria para llegar al socialismo? Y si la respuesta era afirmativa, ¿cuál era esa condición? *La presión de la revolución en Rusia hizo que Marx y Engels quitasen el cerrojo —pero no abrieran realmente— a la puerta para un marxismo totalmente voluntarista y crítico que volviese la espalda a los severos requisitos estructurales de su propio marxismo científico.* Pero abrir esta puerta ya sin cerrojo fue la tarea histórica de Lenin. Y cuando de la presión teórica surgió como por ensalmo la posibilidad de que cualquier sociedad pudiese en cualquier momento optar por el socialismo, cuando los requisitos para el socialismo se hicieron repentinamente ambiguos, otro tanto ocurrió con la *naturaleza misma del socialismo.* Si no tenemos nin-

guna imagen de los padres, no sabemos cómo será la criatura. La misma naturaleza del socialismo, por tanto, puede ser tan multiforme como las condiciones que pueden engendrarlo.

*Engels: la definición de un paradigma para el marxismo*

Como dijimos antes, había un segundo conjunto de textos críticos, a menudo citados, pero raramente evaluados. Fueron todos escritos por Engels, y por lo común son citados con fines de «relaciones públicas», es decir, para suavizar la imagen del marxismo como determinismo económico. Si la discusión sobre la revolución rusa había liberado al marxismo del determinismo como evolucionismo unilineal, las cartas posteriores de Engels pueden ser consideradas como un intento de lograr algo similar *en el plano del determinismo sincrónico universal.* Aunque Engels no tuvo éxito, es evidente que se acercó a ello.

Pero algo considerablemente más importante aparece también en estas cartas últimas, que, debe observarse, corresponden en el tiempo al resumen muy conciso que hizo Engels de la «proposición fundamental» del *Manifiesto* en la edición de 1888. Lo realmente importante de ellas es que muestran a Engels en el proceso mismo de exponer el *paradigma* del marxismo, indican las condiciones sociológicas específicas que condujeron a este esfuerzo y, lo más importante de todo, revelan muy claramente el *nivel* en el que colocó ese paradigma. En particular, estas cartas aclaran que, analíticamente, Engels optó por centrar el paradigma del marxismo, no al nivel del determinismo unilineal o el determinismo sincrónico particularista (el capitalismo), sino al del determinismo sincrónico universal (el materialismo histórico). Así, en el paradigma de Engels para el marxismo, el materialismo histórico adquiere mayor importancia, mientras disminuye la del evolucionismo y la especial economía política del capitalismo. En suma, adoptó posiciones de consecuencias fundamentales.

Los textos de Engels que presentaremos se caracterizan todos por tener los mismos caracteres: 1. Fueron todos escritos por Engels después de la muerte de Marx en 1883, cuando Engels se enfrenta solitario a su propia mortalidad y da expresión a la imagen que la posteridad tendrá de su labor con Marx. Son las cartas de un hombre que está poniendo su casa en orden. Son esfuerzos metodológicamente reflexivos, dirigidos a enmendar defectos, disociando el legado marxista de interpretaciones amistosas pero vulgares, aguzando su argumentación, y sobre todo tratando de reducir las disonancias que hay dentro de él sin apartarse de los postulados básicos de la teoría. En síntesis, Engels muestra la «imperecedera» tendencia humana a tratar de encubrir las contradicciones del propio sistema. Engels nunca pretendió ser un dios.



2. Esos textos indican uniformemente que el marxismo debe ser comprendido como una teoría general de los *sistemas* sociales, caracterizados éstos expresamente en términos de la recíproca influencia de diferentes elementos del sistema. Las formulaciones de textos anteriores, como las de *La ideología alemana* o el *Manifiesto Comunista,* a menudo presentaban conexiones en *una dirección,* al subrayar que el ser social determina la conciencia social o que las condiciones materiales determinan las ideologías. No destacaban sistemáticamente la influencia recíproca de la conciencia sobre el «ser social» o de las ideas sobre las condiciones materiales. Esas formulaciones en una sola dirección son reemplazadas ahora por la atención *sistemática* de Engels a la mutua influencia, en dos direcciones, de diferentes regiones sociales.

3. Pero este efecto de interacción es invariablemente limitado por afirmaciones según las cuales, a largo plazo o en última instancia, la infraestructura económica determina a todas las otras estructuras, pese a que esos otros elementos superestructurales reaccionan sobre la infraestructura económica.

4. Sin embargo, nunca se nos dice cómo determinar *cuándo* ha llegado la «instancia final» o «el largo plazo». Una de las implicaciones de esto es que la inserción del enfoque sobre la interacción sistémica es una glosa que racionaliza, pero no cambia sustancialmente, la prioridad anteriormente otorgada a la infraestructura económica. En esta interpretación, Engels se inclina hacia un «economicismo» intransigente. Pero en otra interpretación, es precisamente porque no hay modo de saber cuándo ha llegado la instancia final en la que la infraestructura económica tiene la última palabra, por lo que esa instancia final es un milenio analítico, reverenciado en la mención ritual, pero que ahora puede olvidarse en la práctica teórica cotidiana. De ahora en adelante, el análisis se dedica al estudio concreto de la influencia mutua de todos los elementos sistémicos, y el elemento económico se convertiría simplemente en un punto de entrada heurístico, que resuelve la cuestión de dónde empezar a abordar un sistema de elementos que actúan unos sobre otros. En esta concepción, Engels abandona subrepticiamente el economicismo. ¿Qué es, entonces, lo que hacía Engels? ¿Proteger la prioridad de lo económico, limitarla o socavarla? El paradigma de interacción sistémica que Engels hizo cristalizar era ambiguo, síntoma de un conflicto que Engels trataba de refrenar. El marxismo científico inter-

pretaría este paradigma en el sentido de afirmar el poder de lo económico en última instancia; el marxismo crítico podía entenderlo como admitiendo la importancia de la superestructura y, mediante su énfasis en la «interacción», como un paso hacia la prioridad de la «totalidad». De este modo, el paradigma de Engels abrió el camino para el desarrollo del marxismo científico y del marxismo crítico.

Unos pocos ejemplos de este segundo conjunto de textos de Engels pueden bastar. En su carta a Conrad Schmidt del 5 de agosto de 1890, Engels recuerda a Schmidt que «la concepción materialista de la historia... tiene muchos adeptos a quienes sirve de excusa para *no* estudiar historia. Como solía decir Marx con respecto a los "marxistas" franceses de fines del decenio de 1870: "Todo lo que sé es que no soy marxista"». Desgraciadamente, Engels pronto dejó de lado esta frase enormemente interesante, aunque ahora demasiado familiar, y la trató como un *bon mot,* no como ocasión para una reflexión seria. ¿Cómo es posible, sin embargo, que una teoría llegue a ser vulgarizada de esta manera por sus mismos adeptos? ¿Es sencillamente porque los epígonos son perezosos? A menos que elaboremos una respuesta seria a esto, creo que no podemos siquiera empezar a saber qué es una teoría.

Engels prosigue con este ánimo de alerta metodológica, descontento en especial con «muchos de los jóvenes autores de Alemania», para quienes la palabra «materialista» no es más que una frase, como una etiqueta que debe ser aplicada a sus ideas y un sustituto de nuevos estudios. «Pero nuestra concepción de la historia —insiste Engels— es sobre todo una guía para el estudio, no una palanca para la construcción a la manera de los hegelianos.» Nuevamente, Engels pone en claro que su blanco lo constituyen «muchos de los jóvenes alemanes, [quienes] simplemente hacen uso de la frase, el materialismo histórico..., para adecuar su conocimiento histórico relativamente escaso... a un sistema ordenado lo más rápidamente posible, y se creen algo realmente muy importante».

Engels trata aquí de inducir a los jóvenes socialistas alemanes a hacer una investigación histórica seria, a tratar el legado intelectual marxista como una teoría que debe ser aplicada, no canonizada. En pocas palabras, Engels tiene una clara idea de lo que es la «ciencia normal» y de qué es necesario para hacer del marxismo una ciencia normal. «Es muy poco lo que se ha hecho hasta ahora —se queja— porque son muy pocos los que se han puesto a hacerlo seriamente.» Que la diferencia entre establecer un paradigma y canonizarlo es sutil se hace discernible cuando Engels afirma que «en este campo podemos utilizar cantidad de ayuda». En otras palabras, lo que necesita son personas dispuestas a trabajar *dentro* del paradigma y «aplicarlo»,



y no reexaminarlo críticamente en sus cimientos. Pero éste no es el sentimiento sacralizante del canonizador; sólo es la política de cualquier innovador científico, que quiere movilizar a los estudiosos para sacarlos de su tosca rutina; es aún ciencia normal; es decir, es un *esfuerzo* de Engels para normalizar el marxismo como ciencia. Pero no hay en ello nada intrínsicamente dogmático, visto desde el punto de mira de la ciencia normal. Por el contrario, las observaciones de Engels son alentadoramente antidogmáticas y llenas de desdén hacia quienes pretenden construir un «sistema ordenado» con pocos esfuerzos. Todo el que quiera trabajar seriamente, promete a los jóvenes, puede «distinguirse». Por consiguiente, aquí pueden hacerse carreras intelectuales; ésta es siempre la promesa del creador de paradigmas. La insistencia antidogmática de Engels y su escepticismo hacia los sistemas siempre tuvo el peligro de promover el «revisionismo» y el surgimiento de gente como Eduard Bernstein, cuyo mentor fue Engels.

En su carta a Schmidt, Engels también comenta su paradigma intelectual básico, el «materialismo histórico», y observa que «las condiciones de existencia de las diferentes formaciones sociales deben ser examinadas individualmente antes de hacer el intento de deducir de ellas las ideas políticas, cívico-jurídicas, estéticas, filosóficas, religiosas, etc., que les corresponden». Las «condiciones de existencia» y las «formaciones» son nociones bastante vagas, pero se trata de una carta a un amigo que comprenderá a qué aluden. Pero no hay aquí ningún signo que presente a Engels como el vulgarizador que, presumiblemente, reduce todo a la tecnología. En verdad, pocas oraciones antes tuvo la posibilidad de hacerlo, cuando afirma que el modo en que se dividan los productos en la sociedad «depende de *cuánto* haya para dividir, lo cual sin duda cambia con el progreso de la producción y la organización sociales, de manera que también puede cambiar el método de división». En otras palabras, cómo se dividan las cosas, de acuerdo con Engels, depende de cuánto haya para dividir y del tipo de «organización social», no sólo de la tecnología. Pero aunque Engels parezca tan obsesionado tecnológicamente como sugieren algunos críticos, no hay duda de que opera dentro del paradigma básico en el que la conciencia debe ser deducida (depende) de las «condiciones de existencia».

Engels acepta esto; lo que quiere hacer resaltar es que antes de poder hacer tal deducción de las condiciones materiales, es menester estudiarlas y conocerlas. El paradigma aún exige un encuentro con la historia concreta de diferentes mundos sociales, no el examen y reexamen textual de los escritos de Marx. Pero esto fue, en parte, lo que ganó a Engels el estigma de «positivista»; sin embargo, quienes lo condenan como tal olvidan que Engels trató de usar la erudición

histórica para defender al marxismo de la cosificación y canonización. Si esto era «positivismo», sin duda el marxismo necesitaba más de él. Además, Engels también lucha contra el empirismo seco, e insiste (en una carta a Schmidt del 17 de octubre de 1889) en que «sólo una clara visión teórica puede guiarnos en el laberinto de los hechos» [34].

Luego está la citada carta de Engels, del 21 de septiembre de 1890 [35], a J. Bloch, en la que sostiene que, «de acuerdo con la concepción materialista de la historia, el elemento (momento) determinante en la historia es, *finalmente,* la producción y reproducción de la vida real. Marx y yo no hemos afirmado nunca más que esto». Sobre todo, esto no significa que «el elemento económico sea el *único* determinante». Pues si bien «la situación económica es la base... los diversos elementos de la superestructura —las formas políticas de la lucha de clases y sus consecuencias, las constituciones establecidas por la clase victoriosa después de una batalla triunfante, etc., las formas jurídicas y hasta los reflejos de todas esas luchas reales en el cerebro de los combatientes: teorías políticas, jurídicas y filosóficas, ideas religiosas y su posterior desarrollo en sistemas dogmáticos— también ejercen su influencia sobre el curso de las luchas históricas y, en muchos casos, adquieren preponderancia en la determinación de su *forma.* Hay una infinita interacción de todos esos elementos, en la cual, entre toda la interminable *multitud* de accidentes... el movimiento económico finalmente se afirma como necesario... Hacemos nuestra propia historia, pero, en primer término, en presupuestos y condiciones muy definidos. Entre ellos, los económicos son finalmente decisivos. Pero los políticos, etc., y hasta las tradiciones que rondan por la mente de los seres humanos, también desempeñan un papel, aunque no el decisivo».

Está claro que en esta carta cristaliza el énfasis en la interacción de todos los elementos dentro de un marco en el cual lo económico sigue siendo finalmente decisivo. Esto último pone de relieve un aspecto esencial del paradigma, y la referencia a ello no es meramente ritualista. Pero Engels reconoce que él y Marx exageran lo económico, pues, dice, «debíamos exagerarlo... en oposición a nuestros adversarios, quienes lo negaban, y no siempre teníamos el tiempo, el lugar o la oportunidad de reconocer los derechos de los otros elementos involucrados en la interacción». Aquí se intenta, pues, subrayar el peso de los *otros* elementos, defender el marxismo de la apariencia de ser una teoría de un solo factor haciendo resaltar elementos de la

[34] Marx y Engels, *Selected Correspondence,* p. 475. La carta a Schmidt del 5 de agosto de 1890 precede a ésta.
[35] *Ibid.*



superestructura y poniendo de relieve que la relación entre esos diferentes elementos era la de «interacción». Esto es lo más destacado de la carta, no que los elementos económicos «son finalmente decisivos».

Una vez más, Engels expresa la sensación de que, de algún modo, las cosas han marchado mal entre «los jóvenes autores». Evidentemente, estaba surgiendo un problema *generacional* en la transmisión de la teoría marxista. La joven generación, de alguna manera, estaba vulgarizando el marxismo, y Engels intentaba en sus últimas cartas rectificar esa situación. Vio en peligro el legado, y pensó que el peligro provenía de jóvenes autores e intelectuales que «piensan que han comprendido cabalmente una teoría y pueden aplicarla sin mayores dificultades desde el momento en que han llegado a dominar sus principios esenciales, y ello ni siquiera siempre correctamente».

Sin embargo, esto parece extraño. ¿Por qué una teoría no ha de ser «cabalmente comprendida» y satisfactoriamente aplicada por quienes han «llegado a dominar sus principios esenciales»? ¿De qué otro modo se domina una teoría? ¿Qué más se necesita para el dominio teórico? Sobre todo, Engels parece afirmar que una teoría no puede ser dominada sencillamente estudiando los textos en los que está expuesta, sino que debe ser aplicada en nuevos esfuerzos para comprender nuevos materiales. Pero, ¿cómo ahondan tales esfuerzos la propia comprensión de la *teoría,* y permiten a uno dominarla, puesto que a fin de cuentas los hechos —como vimos que Engels señaló antes— deben ser considerados desde el punto de vista de la teoría, no la teoría desde el punto de vista de los hechos? Parece haber aquí un problema no resuelto que no obedece tanto a la pereza o presuntuosidad intelectual de la generación más joven, sino que se relaciona con lo que es una teoría. Cuando más adelante volvamos a este problema, veremos que, para considerar que una teoría es «dominada», debe ser *usada* del mismo modo que quienes juzgan a las personas que la emplean, en lugar de recitarla sencillamente. Así, el problema se convierte en el siguiente: ¿por qué la generación más joven no usa la teoría del mismo modo que Engels (o la generación más vieja), o se piensa que sucede esto? Pero debemos dejar esta cuestión para una exploración posterior.

En otra carta del 27 de octubre de 1890 a Conrad Schmidt, Engels retoma una vez más el tema de la relativa independencia de diversos sectores sociales, señalando que «en última instancia, la producción es el factor decisivo. Pero cuando el intercambio de los productos se hace independiente de la producción misma, sigue un movimiento propio que, si bien en conjunto está gobernado por la producción... dentro de esta dependencia general hay leyes particulares contenidas en

la naturaleza del nuevo factor». A este respecto, Engels observa que la conquista de la India fue ocasionada en un principio por el deseo de aumentar las exportaciones, pero luego hubo una colosal reacción del comercio de exportación sobre la industria: «primero crearon la necesidad de las *exportaciones* a esos países, y luego desarrollaron la industria en gran escala». Como Marx, Engels considera que la industria fue estimulada por el comercio, y que la revolución industrial fue precedida por una expansión comercial.

Profundizando el tema de la independencia relativa de diversos sectores sociales, Engels observa que, si bien el Estado surgió de la sociedad, la administración estatal pronto adquirió «intereses particulares, distintos... de los intereses de quienes crearon los cargos; aquéllos se independizaron de éstos: había nacido el Estado». Hay una resultante «interacción de dos fuerzas desiguales», esto es, entre el nuevo movimiento económico y el nuevo poder político, en «la que cada uno trata de conseguir la mayor independencia posible... En conjunto, el movimiento económico sigue su camino, pero también debe sufrir reacciones del movimiento político».

Y nuevamente Engels habla de los «ámbitos ideológicos», como la creencia en la magia y los espíritus, que tienen una «base económica negativa», ya que se fundan en «el bajo desarrollo económico del período prehistórico»; a su vez, el bajo desarrollo económico de este período está «también parcialmente condicionando y hasta causado por las falsas concepciones sobre la naturaleza». El surgimiento de la ciencia está gradualmente «disipando esta insensatez», cuando no la reemplaza por una nueva insensatez «ya menos absurda». «La gente que aborda estas cuestiones pertenece, a su vez, a esferas especiales de la división del trabajo y se presentan a sí mismos como trabajando en un campo independiente. Y en la medida en que forman un grupo independiente dentro de la división social del trabajo, sus producciones, inclusive sus errores, reaccionan como una influencia sobre todo el desarrollo de la sociedad, incluso sobre su desarrollo económico. Pero, de igual modo, siguen estando bajo la influencia dominante del desarrollo económico.»

Una y otra vez, cada sector tiene cierto grado de independencia, pero también está en interacción con los otros, influyendo y modelando su desarrollo y hasta el desarrollo de la infraestructura económica, que sigue siendo la esfera dominante. Además, no hay ninguna admiración acrítica de la ciencia, que, como observa Engels, a veces reemplaza la vieja insensatez por su nueva insensatez propia y, en conjunto, se subordina al modo de producción. La ciencia es la nueva fuerza históricamente progresiva, pero no es la última palabra en cuanto a ilustración. En todo esto, Engels llama repetidamente la atención hacia



*El Dieciocho Brumario* de Marx, que (indica) ejemplifica la aplicación apropiada del materialismo histórico, y agrega curiosamente que «hay también muchas alusiones en *El Capital*» [36].

En su carta del 25 de enero de 1894 [37] a Starkenberg, Engels escribe que «las condiciones económicas que consideramos como los determinantes básicos de la historia de la sociedad son los métodos por los cuales los seres humanos de una sociedad determinada producen sus medios de subsistencia e intercambian entre ellos los productos... Así, esto incluye toda la *técnica* de la producción y el transporte». La técnica, pues, está incluida en las condiciones económicas determinantes, pero éstas no se reducen a la tecnología. En verdad, «en las condiciones económicas se incluye también la base geográfica sobre la cual aquéllas operan». Lo mismo ocurre con la raza misma. Pero si bien «la técnica depende en gran medida del estado de la ciencia, ésta depende mucho más aún del *estado* y los *requisitos* de la tecnología... desgraciadamente, se ha hecho costumbre en Alemania escribir la historia de las ciencias como si éstas hubiesen caído del cielo». Nuevamente, Engels reitera aquí que las ideologías interaccionan unas con otras y reaccionan sobre el desarrollo económico, pero finalmente se afirma la «necesidad económica». Asimismo, aconseja a Stankenberg leer *El dieciocho brumario* de Marx y el *Anti-Dühring* del propio Engels.

¿Cómo hemos de entender la dirección que ha tomado Engels en estas últimas cartas? ¿Y qué nos dicen ellas y los otros textos sobre las «diferencias» entre Engels y Marx?

36 *Ibid.*, p. 477.
37 *Ibid.*, p. 516.

Capítulo 9

# ¿ENGELS CONTRA MARX? EL MARXISMO COMO PROPIEDAD

La caricatura de Engels como el primer revisionista y de su obra como una *haute vulgarisation* de Marx no es nueva, sino que empezó a aparecer durante la Primera Guerra Mundial y poco después de ella. La encontramos en el artículo de Erwin Bans, «Engels Als Theoretiker», publicado en *Kommunismus,* 3 de diciembre de 1920, periódico que Georg Lukács dirigió durante un tiempo, después de la Primera Guerra Mundial. Aún antes, se la puede encontrar en el libro de Rodolfo Mondolfo, *Le Matérialisme Historique d'après F. Engels,* publicado en París en 1917.

La fuente competente más seria de esta concepción es la erudita obra de George Lichtheim, *Marxism,* en la que sostiene que «el socialismo, tal como lo entendieron Engels y quienes siguieron su dirección, fue sobre todo científico... Los escritos posteriores de Engels, principalmente *Socialismo utópico y socialismo científico,* son un verdadero compendio de la nueva concepción positivista del mundo... Marx llegó gradualmente a adoptar un punto de vista que, en algunos aspectos, se asemejaba al cientificismo de la época, pero nunca cedió a la tentación de reformular totalmente su doctrina en términos evolutivo-materialistas. Engels no experimentó tal inhibición» [1].

[1] George Lichtheim, *Marxism,* 2.ª ed., Londres, Routledge & Kegan Paul, 1964, pp. 235, 238 y 243.





Lichtheim reconoce, sin embargo, que el desarrollo del mismo Marx iba en dirección al marxismo científico: «El pensamiento del Marx maduro muestra claramente un creciente énfasis en el estudio científico de los procesos independientes de la voluntad humana y un énfasis correspondiente en el concepto de "necesidad histórica"... Pero la posterior tendencia al positivismo y el cientificismo —acelerada después de su muerte, y formalizada por Karl Kautsky, a su vez, después de la desaparición de Engels (1895)— fue más allá de todo lo que Marx pueda haber pensado.» [2] Concuerdo con Lichtheim en la idea —expresada antes por Karl Korsch— de que Engels «no hizo más que acentuar una tendencia que ya estaba presente en Marx» [3], pero no con las especulaciones de Lichtheim sobre lo que Marx habría «pensado». ¿Cómo puede nadie saber lo que Marx habría pensado si hubiese vivido doce años más, como Engels, y no hubiera muerto en 1883? Coincido totalmente con Lichtheim, primero, en que Marx manifestó una posición cada vez más científica y antivoluntarista, y, segundo, en que «Marx nunca abandonó su prisión entre los dos cuernos de su peculiar dilema» [4]. Esto significa que nunca resolvió la contradicción.

Pero sostener más que esto es convertir a Engels en el chivo expiatorio del marxismo científico; diferenciarlo radicalmente de Marx es, como espero demostrar más adelante, históricamente dudoso e injusto. Considerando sus diferentes lapsos de vida y la tendencia de Marx hacia la ciencia [5], si extrapoláramos a Marx y supusiésemos que hubiera vivido doce años más, esto es, si trazásemos una línea que representase su movimiento teórico hasta 1883 y la prolongáramos hasta 1895, ¿podríamos sentirnos tan seguros de que su adhesión a la ciencia en 1895 habría sido diferente de la de Engels? Cabe sospechar que la pureza de Marx obedeció, en parte, a su muerte anterior. La diferencia entre Marx y Engels es una cuestión com-

[2] *Ibid.,* pp. 236 y 238.

[3] Karl Korsch, *Marxism and Philosophy,* Londres, New Left Books, 1970, p. 80.

[4] Lichtheim, *Marxism,* p. 236.

[5] También Levine reconoce esta tendencia. Véase su libro *The Tragic Deception: Marx Contra Engels,* Santa Bárbara, Clio Books, 1975, p. 6. A medida que Marx cada vez más «se sumergió profundamente en sus estudios económicos... si bien persistió el tema básico de la actividad humana, reapareció en una forma diferente... como trabajo... la elaboración de cosas necesarias para la subsistencia humana reemplazó a la *praxis* política revolucionaria de las "tesis sobre Feuerbach"... se ha producido un cambio... Hacia 1858, la historia, para Marx, se había convertido en el relato de la expansión de los poderes sociales de producción.. un reflejo de la capacidad industrial».

pleja, y debemos rechazar toda tendencia a reemplazar un «marxismo vulgar» por una crítica vulgar de Engels.

Lichtheim se lamenta de que la crítica de Düring por Engels fue un «verdadero compendio de la nueva concepción positivista del mundo». Pero también menciona, quizá demasiado al pasar, que fue escrita «con alguna ayuda de Marx». En verdad, el *Anti-Dühring* de Engels —tal vez la más amplia formulación de su «sistema» que hayan escrito Marx o Engels— fue producto de la estrecha colaboración de ambos amigos. De hecho, Marx escribió parte de uno de los capítulos y luego aprobó la publicación del libro por el partido. Engels no se rindió al positivismo a espaldas de Marx. Nunca tuvo que morderse la lengua. Debemos concluir que Marx apoyaba esas concepciones. ¿Por qué lo hizo si no estaba de acuerdo? El supuesto más razonable es que Marx compartía con Engels la tendencia hacia el «positivismo» y el marxismo científico, aunque, como veremos, la cuestión es compleja, y para comprenderla tendremos que ir más allá de esta consideración obvia.

Sin embargo, ha habido mucho críticos que han hecho de Engels el chivo expiatorio como fuente de la herejía positivista en el marxismo, corriente cuyo mejor resumen se encuentra en la implacable referencia de Sartre al «destructivo encuentro con Engels» de Marx [6]. En una entrevista con Lucio Colletti, el entrevistador se queja (con razón) de que Colletti tiende a «contraponer a Marx contra Engels de un modo extremadamente radical... en verdad, en un pasaje usted ha llegado hasta a hablar "del abismo entre el rigor y la complejidad que caracteriza a cada página de Marx y la popular vulgarización, y a veces el diletantismo, de la obra de Engels"». El entrevistador objeta también correctamente el «supuesto contraste político entre ellos: un Engels presuntamente reformista contra un Marx inquebrantablemente radical. Engels, a fin de cuentas, nunca cometió tales pifias involuntarias como la predicción de Marx de que la mera adopción del sufragio universal —la democracia burguesa— aseguraría el advenimiento del socialismo en Inglaterra, declaración más parlamentarista que nada de lo que puede hallarse en Engels» [7].

La creencia en un radical abismo entre Marx y Engels, sin atender a las diferencias de los períodos en los que actuaron, y que ignora el propio movimiento de Marx hacia la ciencia, sobrevive menos por su justificación intelectual que por la necesidad a la cual sirve. De

[6] J.-P. Sartre, *Situations*, París, Gallimard, 1949, vol. 3, p. 213 n.

[7] Entrevista con Lucio Colletti, *New Left Review*, julio-agosto de 1974, pp. 13-14. Está lejos de ser claro que la «pifia» de Marx sobre el sufragio universal fuese «involuntaria». Sus declaraciones sobre este tema fueron mesuradas y reiteradas.



lo que se trata aquí es de la necesidad de abordar las verdaderas contradicciones dentro del marxismo, su carácter de Jano, como marxismo científico y marxismo crítico. La crítica a Engels trata de resolver este problema negando que haya una contradicción *dentro* del marxismo, afirmando que la contradicción existía *entre* Marx y Engels, y que el lado «positivista» rechazado del marxismo era en gran medida una herejía extraña introducida de algún modo de contrabando por Engels a espaldas de Marx.

El hijo del fabricante, Engels, que gozaba de los caballos, el buen vino, las mujeres atractivas y las canciones, no presenta una imagen apropiada para un revolucionario o un ascético académico. Sin embargo, mi propio juicio contrario es, enfáticamente, el de Trotsky: «Engels es, indudablemente, una de las más bellas, más íntegras y más nobles de las personalidades en la galería de los grandes hombres... cuán conscientemente trató Engels de completar a Marx: dedicó toda su vida a esta tarea... Contra el fondo de sus vidas cotidianas, Engels gana tremendamente en estatura.» [8]

En contraste con esto, el intento de hacer frente a la contradicción en el marxismo adopta repetidamente la forma de un mecanismo de «separación»: separar al joven Marx del viejo o, como aquí, separar a Marx de Engels. Lo que hace la separación (en el sentido de Anna Freud) es *reducir al mínimo* las semejanzas entre dos objetos cualesquiera, declarándolos dos cosas esencialmente diferentes y centrándose en sus diferencias. El mecanismo de separación convierte una cosa en dos, hace resaltar las virtudes de una y subraya los defectos de la otra. Se resuelve la contradicción *dentro* de una entidad reconstruyéndola como *dos* entidades: se destaca el carácter negativo de una de ellas y se pone de relieve el carácter positivo de la segunda. Esto tiene el efecto de reducir la disonancia del objeto «gris» único donde fuerzas y debilidades se entremezclan complejamente, sustituyéndolo por un objeto todo blanco y otro objeto todo negro. Así quedan resueltas las ambigüedades del objeto original; las personas pueden ahora aceptar de corazón uno de los objetos y rechazar sin ambigüedades el otro. La separación produce un acrítico culto del héroe y una indigna búsqueda de chivos expiatorios.

Los esfuerzos dirigidos a resolver las diferencias entre Marx y Engels separándolos de este modo reposan en un supuesto sumamente no-marxista: sencillamente, que el marxismo no puede ser internamente contradictorio, que no hay ninguna contradicción real *dentro de él,* sino sólo diferencias *entre dos personas,* Marx y Engels, el

[8] Irving Howe, recop., *Basic Writings of Trotsky,* Nueva York, Random House, 1963, pp. 401-402.

segundo de los cuales es degradado al rango de primer marxista «vulgar» y de un «aficionado» exageradamente simplificador al que es menester rechazar.

Las diferencias discernibles entre la obra de Marx y la de Engels han sido evaluadas principalmente desde el punto de vista de la filosofía, perspectiva desde la cual el hijo del industrial algodonero, que nunca obtuvo un título universitario, es juzgado ingenuo y torpe. Tácitamente, la «corrupción» del marxismo por Engels es vista como un «pecado contra la filosofía», y son los filósofos, más que los economistas (o, más en general, los representantes de las ciencias sociales), quienes condenan a Engels como vulgarizador. (Una honrosa excepción es Louis Althusser, quien en varias ocasiones ha hablado del «genio» teórico de Engels.)

Engels fue un genio empírico, lo cual no equivale a decir que fue un empírico sin teoría. Ninguna de las obras importantes que Marx escribió se basó en sus propias observaciones sistemáticas y directas, como fue el caso del temprano estudio de Engels *La situación de la clase obrera en Inglaterra,* de 1844. (En verdad, por lo que sé, Marx nunca puso un pie en una fábrica, mina, taller o astillero, ni como trabajador ni como observador.) *No* fue la capacidad de Engels para escribir clara y vigorosamente (que sus detractores consideran despectivamente como «popularización» periodística) lo que constituyó su contribución al marxismo, sino sus estudios *de primera mano* del capitalismo y el urbanismo, emprendidos *desde ambos lados de la grieta de clases.*

Como estudioso del nuevo proletariado industrial de Manchester, Engels frecuentó sus calles, bebió en sus *pubs,* leyó su prensa, habló con sus dirigentes y llegó a conocerlos íntimamente, como Marx nunca los conoció. La amante de Engels, Mary Burns, era una revolucionaria irlandesa de la clase obrera que no era admitida en la casa de Marx, para no ofender a la esposa de éste, hija del barón von Westphalen. La participación personal de Engels en las fábricas algodoneras de su padre en el Continente y en Inglaterra, y las conexiones que ello le proporcionó, le brindaron un íntimo conocimiento de la vanguardia comercial e industrial del capitalismo, conocimiento que Marx nunca tuvo, excepto lo que pudo saber por su amistad con Engels. Así, las actividades empresariales de Engels lo familiarizaron con la vida del otro lado de la división de clases, y ambas experiencias dieron sustento intelectual al marxismo naciente. En verdad, fue Engels el primero en colocar a Inglaterra y su capitalismo avanzado en el centro del marxismo. Fue también el temprano artículo de Engels, «Esbozo de una crítica de la economía política», dice Harold Draper, el



que «constituyó al menos una de las influencias importantes, si no la más importante, que llevaron a Marx al estudio de la economía política» [9].

El campo de trabajo de Engels para escribir *La situación de la clase obrera en Inglaterra* y su experiencia empresarial directa lo llevaron a centrar su atención en la tecnología, en la nueva tecnología (y no solamente en la actividad para la subsistencia en general), y en las ambigüedades de esa tecnología. La consideró como una nueva fuente para el alivio de la antigua escasez, y también como la fuente actual, pero históricamente transitoria, de la miseria de la clase obrera. Engels vio cómo se hacían nuevas fortunas en Manchester y cómo, al mismo tiempo, se producía una nueva miseria masiva, observaciones importantes para la posterior teorización de Marx sobre la miseria creciente de la clase obrera. Y fue el joven Engels quien empezó a contemplar la clase obrera como algo más que un objeto pasivo de la filantropía, a la manera de los sansimonianos, y como un agresivo agente histórico con su propio poder e iniciativa: «De ellos vendrá la salvación de Inglaterra.» (En verdad, en *La situación de la clase obrera en Inglaterra,* Engels describió el comunismo como un alivio de la violencia que adquiriría la futura lucha proletaria de clases.)

Engels tomó también nota de los efectos ramificados de la revolución industrial: la difusión de perjuicios sociales y culturales dañinos para los obreros, como el trabajo infantil, las enfermedades, el hacinamiento en los tugurios, las familias destruidas, la embriaguez y las deformaciones sexuales. La visión de Engels de la destrucción por la tecnología de la vida social y la miseria humana resultante se observa también en su asociación con el comercio; de un lado, facilita la expansión del comercio, y, del otro, es acuciada por motivaciones comerciales. Engels, pues, vio claramente la tecnología en su asociación con el comercio burgués.

Engels observó que las consecuencias dañinas de la revolución industrial eran ocultadas, espontánea e inconscientemente, por la burguesía. Al hablar del trazado de las calles de Manchester que oculta los tugurios, Engels señaló en *La situación...*: «No puedo por menos de pensar que los industriales liberales... no son totalmente inocentes de este vergonzoso estilo de edificación.» En efecto, Engels empezó a elaborar la idea de los *límites* de la racionalidad burguesa; ve a la burguesía ocultando la unilateral distribución de las ganancias para

[9] Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution, Part I: The State and Bureaucracy,* Nueva York, Monthly Review Press, 1977, vol. I, p. 16.

sí y de las costas para la clase obrera. Así, comienza a elaborar la noción marxista de ideología.

«Mientras estaba en Manchester —recuerda Engels— se me hizo tangiblemente claro que los hechos económicos... son, al menos en el mundo moderno, una fuerza histórica decisiva; que forman la base originaria de los actuales antagonismos entre clases; que estos antagonismos entre clases, en los países en que se han desarrollado plenamente... son, a su vez, la base de la formación de partidos políticos y luchas políticas, y por ende de toda la historia política.» [10] Así, Engels vio su experiencia en Manchester como un fundamento independiente del materialismo histórico o como el origen de lo que llama, en su prefacio a la traducción inglesa de 1888 del *Manifiesto Comunista,* su «proposición fundamental». Pero en este último texto no acredita la idea a su experiencia en Manchester, sino a Marx. ¿Era esto modestia o realidad? ¿Fue Marx quien puso en palabras la experiencia de Engels en Manchester, o fue Engels quien le proporcionó indirectamente las experiencias decisivas que Marx destiló teóricamente? El elemento de juicio de *La situación de la clase obrera en Inglaterra* sugiere vigorosamente que Engels, al menos, siguió su propio camino convergente con el materialismo histórico. Y el mismo Marx dice exactamente en su *Contribución a la crítica de la economía política,* que «Friedrich Engels... llegó por otro camino... al mismo resultado que yo».

Engels, ávido observador participante y etnógrafo ambulante del capitalismo, recelaba de la proclividad del filósofo a erigir sus ideas en sistema. Los sistemas, dice, son la falsa conciencia del racionalista; nacen porque los hombres son llevados continuamente a lograr coherencias ficticias ocultando las contradicciones. Así, comienza el *Anti-Düring* satirizando a los académicos alemanes, porque «el más insignificante doctor en filosofía y hasta el estudiante no aspira a menos que un "sistema" completo».

Si el marxismo de Engels fue menos complejo filosóficamente, fue la obra de un hombre que había estado cerca de las cosas sobre las que hablaba; fue una crítica del capitalismo hecha por alguien que había conocido directamente *tanto* a obreros *como* a capitalistas; fue el producto de un observador cuyas sospechas contra los «sistemas» estaban en saludable tensión con el sistema que ayudó a completar.

---

[10] Frederick Engels, «On the History of the Communist League», Marx-Engels, *Werke,* Institut für Marxismus-Leninismus, Berlín, Dietz Verlag, 1956-1968, vol. 21, p. 211.



## *Evolucionismo unilineal y multilineal en Marx y Engels*

Para Norman Levine, Engels, a diferencia de Marx, «creía en etapas necesarias de desarrollo: la historia se mueve de lo inferior a lo superior. El capitalismo, para Engels, representa la etapa superior de la capacidad productiva alcanzada por el hombre... Si las leyes históricas tenían alguna validez, y la tenían según Engels, Rusia debía seguir el camino de Europa occidental... desde la sociedad primitiva hasta la sociedad capitalista, y el *mir* debía ser destruido. Por consiguiente, la revolución inminente en Rusia no era proletaria, sino la revolución burguesa» [11].

Ante todo, debe observarse que Levine no cita nada, en esta discusión sobre Engels, que justifique siquiera remotamente las conclusiones que recita. Sin embargo, Levine cita antes [12] la polémica de Engels contra Tkaschev, en la que aquél sostiene que la burguesía era una condición tan necesaria para la revolución socialista como el proletariado. Pero esta afirmación sólo se relaciona con un problema limitado y es una base muy endeble para la conclusión amplia y muy general de Levine de que, mientras que Marx era un evolucionista multilineal, Engels era un determinista unilineal. Lo primero ha quedado claro al menos desde el conocimiento de los *Grundisse* de Marx, donde éste señala que el camino oriental del desarrollo aldeano era una base muy diferente para la evolución que la ciudad grecorromana, y por ende que el desarrollo occidental fue históricamente único y no un modelo universal. Pero no hay ninguna prueba de que Engels discrepase de las ideas de Marx sobre el desarrollo asiático o de que tuvieran sustanciales diferencias sobre la posibilidad de saltar etapas en Rusia. Ambos hallaron difícil llegar a una conclusión sobre esto, pero ambos llegaron a ella después de mucho reflexionar.

También debe recordarse que, en la respuesta de Engels a Tkaschev, el primero puso la mayor vehemencia en el rechazo de las ideas del segundo cuando se trataba de una fórmula *general,* es decir, cuando Tkaschev sostenía que la lucha contra un capitalismo desarrollado era menos promisoria que contra un capitatlismo embrionario. No hay duda alguna de que esto iba contra la posición general que él y Marx habían sostenido desde hacía mucho tiempo: que el desarrollo del capitalismo introduciría un proletariado maduro en una sociedad cuyas contradicciones eran muy intensas y, por tanto, constituía el contexto más favorable para establecer el socialismo. Si Tkaschev trataba de hallar para los socialistas rusos un camino que

---

[11] Levine, *Tragic Deception,* pp. 192-193.
[12] *Ibid.,* p. 171.

mantuviese su valor, en vez de esperar pasivamente la llegada del capitalismo, Engels, por su parte, trataba de defender el socialismo occidental de la apariencia de que se enfrentaba con un enemigo inexpugnable. En síntesis, aquí la posición de Engels, primero, reafirmaba la posición fundamental que había compartido con Marx; segundo, en su punto más vehemente, era una crítica a la fórmula general diferente de Tkaschev, que acentuaba las ventajas del «atraso» industrial; y tercero, estaba motivada en un grado importante tanto por consideraciones políticas concretas como por propensiones metafísicas, de lo que Levine le acusa repetidamente.

Sin embargo, como mostramos antes, en su réplica a Tkaschev, Engels consideró posible que el *mir* pasase por una revitalización y permitiese a los campesinos rusos saltarse «la forma intermedia de pequeñas propiedades burguesas». Esto podía ocurrir, decía Engels, si antes de la disolución completa del *mir* se producía una revolución obrera triunfante en Europa occidental que proporcionase la base material sustituta de la que carecía el desarrollo económico nativo de Rusia. De acuerdo con Engels, pues, una revolución proletaria en Europa occidental bien podía ofrecer al *mir* «una probabilidad de convertirse en una nueva forma realmente viable». En vez de insistir dogmáticamente en una evolución unilineal determinista, Engels mostró una actitud abierta hacia posibles novedades sociales, aunque al mismo tiempo trató de acomodar (es decir, de normalizar) estas novedades al paradigma marxista esencial con su imaginativa idea de una base material sustituta en el Oeste para la revolución rusa, idea que Marx posteriormente endosaría en su prefacio conjunto a la edición de 1882 de la traducción rusa del *Manifiesto Comunista*.

Además de la discusión sobre el *mir* ruso, el segundo texto sobre el que habitualmente se afirma el evolucionismo multilineal de Marx es el examen que hace en los *Grundrisse* del modo asiático de producción [13]. Presuntamente, éste no sólo documenta la multilinealidad de Marx, sino que también demuestra tácitamente la unilinealidad vulgarizante de Engels que, según se supone, ignoró a aquélla. En este espíritu, Levine observa que el signo inicial de que Marx estaba leyendo historia asiática fueron sus cuadernos de 1853, con extractos de sus lecturas sobre historia de la India, y que, por la época en que empezó los *Grundrisse*, en 1857, concibió la forma asiática de socie-

13 Richard Bernstein también subraya que «las ideas de Marx sobre el Modo Asiático de Producción no sólo tienen una importancia intrínseca, sino que ayudan a destruir el mito de que Marx tenía una teoría histórica rígida del desarrollo económico aplicable a todas las sociedades». Richard J. Bernstein, *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1971, p. 63.



dad comunal. «En esta totalidad socioeconómica —escribe Levine—, el déspota oriental era el único propietario de la tierra... la aldea era impotente y sin propiedades, porque la tierra pertenecía al déspota, quien formaba en ella una unidad omnímoda. La manera específica como el déspota asiático ejercía su control social... era mediante el mantenimiento de obras públicas. Las comunidades aldeanas de regiones áridas necesitaban agua para llevar a cabo su labor agrícola, y el primer deber social del señor asiático era la construcción y conservación de canales de irrigación.» [14]

Levine nos dice [15] que, sobre esta cuestión, Engels «estaba básicamente de acuerdo con Marx». Levine, típicamente, formula la cuestión de una manera desvirtuada al declarar que *Engels estaba de acuerdo con Marx* sobre el modo asiático de producción. Esto es significativamente inexacto, porque implica que las ideas de Engels dependían de las de Marx. Como demostraré más adelante, las ideas del «propio» Marx en realidad derivaban de economistas políticos (para no hablar de Hegel), tales como R. Jones, y de ideas originales de Engels. El 6 de junio de 1853 Engels había escrito la siguiente carta a Marx desde Manchester, donde explicaba la *ausencia* de propiedad privada bajo el despotismo oriental:

> La ausencia de propiedad privada de la tierra es la clave de todo el Oriente. En ella reposa su historia política y religiosa. Pero, ¿por qué los orientales no llegaron a la propiedad territorial, ni siquiera en la forma feudal? Creo que se debe principalmente al clima, junto con la naturaleza del suelo, en especial en las grandes regiones desérticas que se extienden desde el Sahara directamente a través de Arabia, Persia, la India y Tartaria hasta la más elevada meseta asiática. La irrigación artificial es aquí la primera condición de la agricultura, y ésta es una cuestión que concierne a las comunas, las provincias o el gobierno central [16].

Es decir, Engels no «estaba de acuerdo con Marx». En todo caso, y por lo menos, estaban de acuerdo uno con otro; y Engels, indudablemente, tuvo la prioridad en la explicación del origen del carácter excepcional de la sociedad oriental en cuanto a la ausencia de la propiedad. Además, y en breve volveré a este punto tan discutido,

14 Levine, *Tragic Deception*, pp. 92-99. Esto no puede por menos de hacernos recordar la gran importancia que el primer gobierno comunista camboyano atribuyó a las obras de irrigación y los diques.
15 *Ibid.*, p. 201.
16 Karl Marx y Frederick Engels, *Selected Correspondence*, 1846-1895, trad. de Dona Torr, Nueva York, International Publishers, 1942, pp. 66-67.

Marx *siguió a Engels* en cuanto a la importancia atribuida al clima y a las técnicas de irrigación [17].

Se ha dado demasiada importancia a las rápidas notas de Marx sobre las formas comunales primitivas, sin reconocer a menudo la defectuosa brevedad de estas observaciones esquemáticas que, como se recordará, el mismo Marx nunca pensó en publicar y nunca publicó. Su contenido esencial se hallará en nueve páginas impresas, de la 471 a la 479, de un volumen de casi 900 páginas. En lo referente a ellas, Martin Nicolaus, su admirado traductor, observa: «En 1858, ni una sola persona en el mundo entendía los *Grundrisse* excepto Marx, y hasta él tenía sus dificultades.» [18] (Ahora, por supuesto, todo el mundo comprende que ellas «destruyen el mito de que Marx defendía una rígida teoría histórica del desarrollo económico».) Martin Nicolaus habla también «del carácter inconcluso del manuscrito... tenemos aquí un *esbozo esquemático*... [con] elementos gramaticales ausentes, de formulaciones difíciles, a veces torpes, oscuras y hasta totalmente inexactas, oraciones y párrafos interminables, digresiones y reiteraciones irritantes, etc. Es un texto que proclama casi en cada página su inmadurez para la imprenta» [19].

Creo que esas nueve páginas justifican, en verdad, las dudas de que Marx fuese, *en ese período y posteriormente,* un determinista unilineal si bien no creo que demuestren que no era un determinista unilineal *antes,* a fines del decenio de 1840. Esas páginas también muestran el tipo de conocimiento histórico comparativo necesario para documentar sus ideas, conocimiento del que Max Weber, más que cualquier marxista, es probablemente el heredero legítimo. Con los elementos de juicio que tenemos, no puede decirse mucho más. Ciertamente, no justifican ni por asomo los ataques *ad hominem* a la supuesta inferioridad intelectual de Engels, ni el desprecio hacia él como un «determinista metafísico». En su mayoría, quienes han presentado su veredicto contra Engels no han estado a su altura.

Una de las conclusiones menos importantes que creo sustentadas por el examen anterior es la siguiente: la contraposición de Engels con Marx, además de ser muy exagerada, es tan compulsivamente injusta y flagrantemente tendenciosa que hace pensar que se basa en alguna imperiosa necesidad. La pasión por diferenciar y degradar a Engels es a veces tan poderosa que lleva a los poseídos por ella a las más evidentes contradicciones internas, haciéndoles ocultar el escaso

17 Karl Marx, *Grundrisse: Introduction to the Critique of Political Economy*, trad. de Martin Nicolaus, Hardmondsworth, Penguin Books, 1973, p. 474. «...los *acueductos,* muy importantes entre los pueblos asiáticos...»

18 *Ibid.*, p. 61.

19 *Ibid.*, pp. 24-25.



fundamento en los textos de su argumentación y adoptar un procedimiento en el que tácitamente se supone que *toda* diferencia entre las formulaciones de Engels y las de Marx es, *prima facie,* prueba de la inferioridad del texto de Engels. A un crítico como Norman Levine nunca se le ocurre, al parecer, que algunas diferencias puedan ser favorables a Engels, y no una prueba de esa corrupción vulgarizante de Hegel y Marx de la que Levine le acusa. Y, lo que es peor aún, las comparaciones irresponsables entre Engels y Marx tienen el efecto de desacreditar hasta los esfuerzos serios para comprender las diferencias que puedan existir entre ellos y, también, lo que puedan *significar,* es decir, aparte de ser «prueba» de la superioridad de Marx. En esta polémica, los mismos temas sustanciales pierden valor y se convierten en meros esfuerzos de relaciones públicas para canonizar a Marx y protegerlo de la apariencia de tener la menor imperfección, aun a costa de denigrar a su amigo de toda la vida.

No sólo se exagera casi toda diferencia, sino que —como he demostrado en la discusión de Levine de la sociedad asiática— hasta cuando no hay *ninguna* diferencia, hasta cuando ambos *concuerdan,* se presenta esto como si fuese una prueba de la inferioridad de Engels, de la capitulación de (lo que se llama expresamente) su mente de segundo orden ante el genio de Marx; se nos dice entonces que *Engels estaba de acuerdo con Marx.* Así, cuando hay *alguna* diferencia en los textos, se la considera prueba de la vulgarización de Marx por Engels, e *ipso facto* como demostración de que las ideas de Engels eran inferiores a las de Marx; cuando no se encuentra *ninguna* diferencia en los textos, se presenta esto como prueba de la apropiada subordinación de la mente inferior a la superior.

El hecho de que hasta la ausencia de diferencias es utilizada contra Engels puede verse una vez más en el examen que hace Levine de las ideas políticas de Engels sobre la alianza entre el campesinado y el proletariado, problema de mucha mayor importancia, desde luego, que la consideración que hacemos aquí de él. Levine observa que, en la edición de 1870 de *La guerra de los campesinos en Alemania,* Engels instó a una alianza de los obreros y los campesinos, pues una insurrección urbana sin éstos parecía condenada al fracaso. «Una alianza de obreros y campesinos era la fórmula correcta», nos asegura Levine, pero el inconveniente era que «Engels entonces adoptó una política que hacía imposible una alianza de obreros y campesinos. La nacionalización de la tierra siguió siendo un principio inflexible de la plataforma socialista de Engels... [por consiguiente] Engels siguió prisionero del modelo proletario, urbano, de la lucha de clases» [20].

20 Levine, *Tragic Deception*, p. 197.

El problema es que Levine parece haber olvidado que había discutido la misma cuestión antes, en relación con Marx, quien, nos dice, «estaba dispuesto a aceptar una alianza proletario-campesina, donde fuese posible, como una estrategia revolucionaria justificable». Pero, añade Levine, esto «no significa que Marx renunciase a la creencia de que la tierra debe ser nacionalizada. La nacionalización de la tierra fue durante toda su vida un postulado inconmovible del comunismo»[21]. Ahora bien, ésta es una cuestión de gran alcance histórico, y es lamentable que debamos temporalmente limitarnos sólo a la pequeña implicación que nos muestra que no había *ninguna* diferencia aquí entre Engels y Marx. Levine usa la aprobación por Marx de una alianza entre obreros y campesinos para probar que no juzgaba al campesinado conservador y pasivo, lo cual probaba su flexibilidad revolucionaria. Pero cuando Engels adhiere fielmente a la política de Marx, Levine arguye que esto muestra que *él* era «prisionero» de una anticuada idea de la lucha de clases urbana y *carecía* de flexibilidad y espíritu revolucionario. Evidentemente, la política de alianza de obreros y campesinos y, simultáneamente, de nacionalización de la tierra era una contradicción fatal cuyo pleno impacto sólo iba a verse mucho más tarde en la Revolución Soviética, pero era una contradicción engendrada por Marx y compartida por Engels, que en modo alguno permite establecer un odioso contraste entre ellos.

Levine declara que la principal diferencia entre Marx y Engels se centraba en el tema de la praxis. «La idea central que distinguía a la interpretación marxiana de la hegeliana de la naturaleza era la noción de *praxis*. ... Engels [presumiblemente, a diferencia de Marx] describía un determinismo macrocósmico en el que el pensamiento sólo era un epifenómeno de las fuerzas físicas. Marx aludía al humanismo y el naturalismo dialéctico, la creencia de que el hombre modificó el mundo inorgánico. ... La visión marxiana se centró siempre en el hombre que actúa, mientras que la engelsiana se centró en el determinismo cosmológico.»[22]

Aunque Levine concentra su análisis en la idea de la *praxis*, hace poco para clarificar cómo entiende esta idea básica[23]. Sin embargo, dice lo suficiente para indicar que ésta involucra (para él) el énfasis

[21] *Ibid.*, p. 71.
[22] *Ibid.*, p. 152.
[23] Para una discusión seria de este asunto, véase Bernstein, *Praxis and Action*; Nicholas Lobkowicz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, South Bend., Ind., University of Notre Dame Press, 1967; Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Londres y Nueva York, Cambridge University Press, 1969.



en la mutabilidad del mundo sobre la base de la iniciativa, la actividad y el poder humanos. Pero páginas más adelante, y sin percatarse de la contradicción, Levine observa que ambos, «Marx y Engels siguieron creyendo en, y exaltando, la naturaleza revolucionaria de las masas trabajadoras»[24].

## *El papel del trabajo en la evolución*

Hay un ensayo de Engels, poco conocido pero interesante, en el cual expone su concepción de la *praxis*, vista desde un marco *evolutivo*. En este ensayo escrito en 1876, se ve claro que Engels concebía el trabajo como la praxis cotidiana en la que los seres humanos no sólo transforman y se apropian de la naturaleza externa e interna —idea que él y Marx tomaron de Hegel—, sino que también modela la formación misma de la especie humana. En este ensayo[25] vemos a Engels en el papel en que más lo desprecian sus críticos[26], como

[24] Levine, *Tragic Deception*, p. 181. Sin embargo, posteriormente Levine se propone demostrar que Engels se hizo cada vez más reformista, no revolucionario, y que fue el primer revisionista. Pero en el último congreso de la Primera Internacional, realizado en La Haya en 1872, justo un año después del desastre de la Comuna de París, Marx sostuvo que América, Inglaterra y Holanda podían llegar al socialismo por medios parlamentarios y pacíficos. Esto, sin embargo, pareció desconcertar a Engels, quien (en el prefacio a la primera traducción inglesa de *El Capital*) insistió en que, al decir eso, Marx «nunca olvidó añadir que no esperaba que las clases dominantes inglesas se sometieran sin una "rebelión pro-esclavista" [a la manera de la Confederación norteamericana], contra esta revolución pacífica y legal». Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. I, traducido de la 4.ª edición alemana por G. D. H. Cole, publicado en 2 vols., con una introducción de G. D. H. Cole, Londres y Toronto, J. M. Dent & Sons, 1930, vol. 2, p. 887. ¿Era Engels más reformista que Marx, o a la inversa?
[25] Este ensayo, que no desempeña ningún papel en la obra de Levine sobre Engels, es «The Role of Labor in the Ape's Evolution into Man», *Dialectics: A Marxist Literary Journal*, núm. 8, pp. 1-14. Traducido por Morris Goldenberg con la ayuda de Leonard Mims, s. f.
[26] Levine, *Tragic Deception*, p. 2. Levine hace la extraña afirmación de que «Marx nunca trató el mundo inorgánico como si tuviese una existencia separada y distinta del hombre», como si esto fuese un cumplido hacia Marx. Pero esta afirmación no es solamente errónea, sino directamente tonta, si pretende implicar que Marx, el materialista, no reconocía la prioridad e independencia del mundo anterior a los hombres. Pero es típico de Levine el que sus formulaciones no sólo sean inexactas, sino también ridículas. Pues, ¿por qué dar especial relieve a la naturaleza insensible, «inorgánica»? ¿No hubo vida sensible y orgánica antes de que evolucionara el hombre? ¿Discute Marx *esto* por sí mismo o sólo con relación a los hombres? Obviamente, Marx pensaba que Darwin era de la mayor importancia y que, decía, había establecido la base en la filosofía natural de su propia obra. Parece que es esto lo que embaraza a Levine, quien trata de salir del paso con su estrafalaria referencia

estudioso de la ciencia y la evolución, y, podemos añadir, como precursor de la ecología moderna y su preocupación por la destrucción del entorno natural. Esto pone de manifiesto que los estudios de la ciencia que hizo Engels no eran sencillamente un gimnasio para el ejercicio de sus propensiones metafísicas, de las que es acusado paradójicamente por quienes (como Levine) le niegan todo talento para la filosofía.

En este ensayo Engels empieza señalando que el trabajo, mucho más que la fuente de toda riqueza, es «la condición fundamental de toda la vida humana, en tal medida que en cierto sentido debemos decir: creó al hombre mismo» [27]. Así, de acuerdo con Engels, quien —presuntamente a diferencia de Marx— atribuía escasa importancia a la *praxis* humana, el hombre se hizo a sí mismo. Engels arguye que «el paso decisivo en la transición del hombre al mono» se dio cuando la actividad de trepar por los árboles llevó a la diferenciación entre las manos y los pies del mono, dejando así libres las manos al caminar, con lo cual condujo a la postura erecta. Las manos se especializaron en el comer, la construcción de refugios y la defensa física: «pudieron asir garrotes». Sin embargo, «ningún mono tuvo nunca manos capaces de fabricar el más tosco cuchillo de piedra» [28], dudosa realización reservada para los hombres.

---

a la naturaleza «inorgánica». Era típico del darwinismo considerar al *homo sapiens* como un ser *producido*, derivado de la selección natural y la supervivencia. En el ensayo sobre el papel del trabajo en la evolución del hombre a partir del mono, lo que hace Engels realmente es poner de relieve el papel de la *praxis del hombre* ya en este proceso evolutivo natural, al subrayar que el hombre no fue simplemente un producto hecho por el entorno natural, sino que también fue un ser *auto*-producido. Levine dice las cosas más desconcertantes a este respecto; por ejemplo: «Cuando Marx abordó la ciencia, lo hizo siempre en términos de ciencia aplicada» *(ibid.,* p. 237). Si esto fuese cierto, sólo podríamos decir: tanto peor para Marx. Levine atribuye a Marx, como cumplido, una conducta idiota; afortunadamente, Marx no era un idiota. Es obvio que dedicó mucho tiempo a estudiar, no sólo los hallazgos, sino también los métodos de varias ciencias, y sobre todo trabajó creativamente en la matemática. Levine condena a Engels por su presunto énfasis en la tecnología, y luego aplaude a Marx por haber prestado atención a la ciencia aplicada —o sea, la tecnología— y no a la ciencia pura. Nuevamente, se coloca a Engels en posición desfavorable, y a Marx en posición favorable. Cuando Engels estudia la tecnología y hace destacar su importancia, presumiblemente pone de manifiesto su mente positivista de segundo rango; pero cuando Marx hace lo mismo, pone de relieve su humanismo prometeico, al aspirar a una «ciencia que pueda ser usada para mejorar y reforzar la productividad humana... y ampliar las facultades productivas del hombre» *(ibid.)*. En 1863, Marx siguió un curso de tecnología dado por un cierto profesor Willis en el Instituto Geológico de Londres.

[27] Engels, «Role of Labor», p. 1.

[28] *Ibid.*, p. 2.



Engels sostenía que la mayor flexibilidad que adquirió la mano del mono evolucionó posteriormente hasta convertirse en la mano humana como resultado de su transmisión y aumento (lamarckianos) a lo largo de generaciones, para concluir que «así, la mano [humana] no es sólo un órgano de trabajo: *es también su producto*». Fue con el desarrollo de la mano mediante el trabajo como se inició la supremacía del hombre sobre la naturaleza, pues extendió la capacidad mental del hombre, ya que el uso de las manos permite el continuo descubrimiento de «nuevas propiedades, hasta ese momento desconocidas, de los objetos naturales». Ello permitió que el trabajo fuese más productivo y complejo, lo cual, a su vez, intensificó la asociación y la cooperación humanas; así, «los seres humanos en evolución llegaron al punto en que tuvieron algo que decirse unos a otros» [29].

Para Engels, el lenguaje mismo surgió «del trabajo y junto con él». «Primero, el trabajo; después, y luego junto con él, el lenguaje» contribuyó a la evolución del cerebro del mono hasta convertirse en el cerebro humano. El desarrollo del cerebro, por su parte, fue acompañado por «el desarrollo de todos los sentidos». Éstos, recíprocamente, contribuyeron al desarrollo del lenguaje y del trabajo. Para Engels, pues, la diferencia fundamental entre la horda de simios y la raza humana no residía en el lenguaje, sino en el *trabajo*. El trabajo realmente comienza, dice Engels, con la «fabricación de herramientas» para la caza y la pesca. Engels sostenía que el uso de herramientas, no el esfuerzo premeditado, caracterizó al trabajo *humano*, pues «es obvio que no podemos negar a los animales la capacidad para una actividad planeada, premeditada» [30]. El uso de herramientas ayudó a diversificar y estabilizar la dieta humana, en particular al permitir que la carne se convirtiese en un elemento básico de ella. «El hombre no hubiese llegado a ser lo que es sin la carne», que asocia con la domesticación de animales y el desarrollo del uso del fuego.

En la concepción idealista, señala Engels, «todo el mérito por el rápido progreso de la civilización fue atribuido a la cabeza, al desarrollo del cerebro... hasta los materialistas de la escuela darwiniana son aún incapaces de formular una idea clara del origen del hombre porque, bajo esa influencia ideológica, no pueden reconocer el papel que ha desempeñado el trabajo en él» [31]. Sean cuales fueren sus méritos desde el punto de vista de la ciencia moderna de la evolución,

---

[29] *Ibid.*, p. 4.

[30] *Ibid.*, p. 9. Lo mismo puede decirse de la abeja y el arquitecto proyectista de Marx.

[31] *Ibid.*, p. 8.

Engels afirma claramente la primacía del trabajo como *praxis* en la evolución humana, pues no sólo permite a las personas adaptarse pasivamente a su entorno, sino también transformarlo para sus fines, «dominarlo». Es en esta praxis por la cual el hombre somete la naturaleza a sus fines donde Engels asienta «la diferencia suprema, esencial, entre el hombre y los otros animales».

Son dignos de nota en este ensayo otros puntos de interés. Uno de ellos se refiere al uso creciente por Engels de una especie de teoría general de sistemas que subraya la interacción de los elementos y, de este modo, la posible ramificación de efectos de un cambio a través de todo el sistema. El segundo es la observación de Engels de que las iniciativas humanas producen, de manera similar, reacciones del medio natural sobre el que actúan, reacciones que no eran esperadas o que no se pretendió provocar, sino que eran consecuencias imprevistas de su trabajo. Para Engels, tales consecuencias imprevistas no implican necesariamente la presencia de una alienación producida por un sistema de explotación. Además, aquí Engels juzga escépticamente la capacidad humana para dominar su entorno. Pese a todo el énfasis que pone en la importancia del trabajo humano como praxis autocreadora, el hombre no es ningún ser prometeico que esté triunfalmente a horcajadas de la Tierra. Engels no propone una concepción irreflexiva en la que el hombre se otorga a sí mismo la autorización para dominar el Universo y todo lo que hay en él; conoce los límites y las flaquezas humanas.

Engels, en verdad, parece diferir de su amigo, quien se identificaba con Prometeo: «Es Prometeo quien sigue siendo su [de Marx] héroe favorito, pues Prometeo es un satán que sufre, un Job que nunca asiente y, a diferencia de Job o Satán, lleva la liberación a la humanidad. Prometeo aparece en *Das Kapital* (en el capítulo 23) para representar al proletariado encadenado al capital. Como recordamos, el Dador del Fuego fue torturado por el águila de Zeus que devoraba precisamente su hígado, de igual modo que el mismo Marx —de quien se dice que releía a Esquilo todos los años— estaba obsesionado por el temor de que el cáncer atacase su hígado, como le había sucedido a su padre.» [32]

Norman Levine señala que Marx «inició su tesis doctoral con una muestra de veneración por Prometeo». «El conocimiento de Prometeo... es su propio conocimiento, su autoconciencia de ser la divinidad más elevada. No hay nadie igual a él.» [33] Levine, por supuesto, piensa nuevamente que esto es un gran cumplido hacia Marx, así como juzga maravilloso que Marx sólo haya estudiado ciencia aplicada. Yo pienso, en cambio, que esta idea prometeica de «cuán similar a un dios es el hombre (y-yo-soy-un-hombre)» es una forma ingenua y transitoria de imperialismo humanista que tiene poco que hable en su favor, y menos que todo la historia; es un imperialismo humanista por el que el hombre transformó el mundo en un osario ecológico para sí mismo y para otras especies. Todo lo que tiene en su haber tal imperialismo humanista es que se opone a la visión trágica de la historia. Pero si ésta destinó la humanidad al sufrimiento eterno y sirvió de justificación para cualquier miserable forma de dominio que atravesó el escenario histórico, su sucesor, el imperialismo humanista prometeico, se acercó peligrosamente a sancionar una concepción del hombre que ve a éste como un noble animal de presa nietzscheano que domina a otras especies, aunque esto sea un poco injusto con Nietzsche.

Como dijimos, las ideas de Engels parecen más sobrias, menos embriagadas de las ilusiones de lo divino, más conscientes de los límites humanos, y ello sin ninguna concesión a la visión trágica. «Todo actúa sobre toda otra cosa y a la inversa —sostiene Engels—; es principalmente porque olvidan este movimiento universal y esta acción recíproca por lo que nuestros científicos de la naturaleza no pueden comprender claramente las cosas más simples.» (Así se expresaba Engels, el presunto ideólogo del positivismo y del culto al héroe científico.)

Si bien pone de relieve que, de todos los animales, sólo el hombre «logró imprimir el sello de su voluntad sobre la Tierra», Engels advierte inmediatamente: «Pero no nos congratulemos demasiado de nuestras victorias humanas sobre la naturaleza, pues ella se venga de nosotros por cada una de esas victorias. Sin duda, cada una de ellas tiene en primera instancia los resultados que deseamos, pero en segunda y tercera instancia tiene efectos totalmente imprevistos, que demasiado a menudo anulan esos primeros resultados... en modo alguno dominamos a la naturaleza como un conquistador domina a un pueblo extranjero, como alguien que estuviese fuera de la naturaleza; pertenecemos a ella en carne, hueso y cerebro; estamos en medio de ella y toda nuestra supremacía sobre ella consiste en el hecho de que nosotros, por sobre todas las otras criaturas, somos capaces de conocer y aplicar correctamente sus leyes.» [34]

[32] Edmund Wilson, *To the Finland Station*, Garden City, N. Y., Doubleday & Co., 1940, p. 317. [Hay trad. al castellano: *Hacia la estación de Finlandia*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.]



[33] Levine, *Tragic Deception*, p. 6.

[34] Engels, «Role of Labor», pp. 10-11.

Evidentemente, pues, cuando Engels habla de tecnología, se refiere al conocimiento de la naturaleza, no a maquinarias; y la atención que presta a la naturaleza se originó en un sentido dialéctico de la unidad del hombre con la naturaleza y su diferencia de ella, de su dependencia de la naturaleza y su esfuerzo para dominarla, de su separación de ella y del hecho de estar al mismo tiempo en medio de ella, como ,cuerpo y mente por igual que forman parte de un todo. Hay cierto misticismo en este casi arrobamiento de Engels, en esta comunión con el Todo. Podemos, como Levine, censurar esto como indicio de la permanente búsqueda de Dios por Engels, y como prueba de sus resabios religiosos; o podemos elogiarlo como otro filósofo de la «totalidad», afín al marxista crítico Lukács, cuyos vínculos con los místicos rusos Dostoievsky y Tolstoy [35], sin duda, no lo descalifican como pensador serio.

La búsqueda por Engels de una unidad perdida es un motivo importante de su interés por la ciencia —y no sólo su adhesión a una razón instrumental—, y señala que, cuanto más avanza la ciencia, «tanto más los hombres, *nuevamente,* no sólo sienten sino que saben que forman una unidad con la naturaleza», y en verdad consigo mismos ,destruyendo esa «insensata y antinatural idea de una antítesis entre la mente y la materia, el hombr ey la naturaleza, el alma y el cuerpo» [36]. Para Engels, pues, el valor de la ciencia no sólo reside en el dominio instrumental del hombre sobre la naturaleza, sino también en la restauración de la *unidad con la naturaleza.*

La concepción de Engels del capitalismo involucra una crítica distintiva, ecológicamente sensible, de la degradación a que aquél somete a la naturaleza. El capitalismo, y su ciencia social, la economía política, «sólo se interesa en general por los efectos sociales inmediatos de las actividades humanas orientadas hacia la producción y el intercambio». El capitalismo supone un estrechamiento de la atención a las condiciones del mercado y la actividad productora de beneficios, con la correspondiente preterición de los efectos de sus acciones sobre la naturaleza. «A los plantadores españoles que, en Cuba, incendiaron los bosques de las laderas montañosas y hallaron en las cenizas suficientes fertilizantes para *una* generación de cafetos sumamente provechosos, ¿qué les importaba que, después, las lluvias tropicales arrastrasen al suelo desprotegido y sólo quedasen las rocas desnudas?» [37]

[35] En lo concerniente a estos vínculos, véase Michael Löwy, *Pour une Sociologie des Intellectuels Revolutionnaires: l'Evolution Politique de Lukács, 1909-1929,* París, Presses Universitaires de France, 1976.

[36] Engels, «Role of Labor», p. 11. Las bastardillas son mías.

[37] *Ibid.,* p. 13.



Mi intención, pues, no es negar que hubiese diferencias, y hasta diferencias importantes, entre Marx y Engels. Pero en lo que insisto es, en primer lugar, en que no deben ser exageradas para convertir a Engels en chivo expiatorio, o para proteger a Marx de toda mancha de error; e insisto, además, en que tales diferencias sean establecidas textualmente, no tratadas tácitamente como pruebas automáticas de la inferioridad intelectual de Engels. Si vemos una diferencia en los textos, debemos preguntarnos cuál de las posiciones es la correcta, en vez de usar una u otra para avivar la pira funeraria de Engels. Y si vemos una diferencia en los *textos,* debemos preguntarnos si esto es prueba de una diferencia en sus *opiniones;* además, debemos considerar las premisas a partir de las cuales nos permitimos concluir que es así. Volveré en breve a este tema.

## *Sobre la tecnología*

Pero primero quiero considerar otra diferencia de considerable alcance que a menudo se supone que existe entre Engels y Marx. Se relaciona con sus opiniones sobre el papel de la tecnología en el desarrollo del capitalismo, en particular, y como elemento del paradigma del materialismo histórico, en general. En lo esencial estoy de acuerdo con Shlomo Avineri cuando señala que «la revolución industrial, en sus aspectos tecnológicos, realmente no constituyó el centro del interés de Marx... Sólo basta comparar el esbozo del *Manifiesto,* de fuerte orientación tecnológica, escrito por Engels con la versión final de Marx del *Manifiesto...*» [38]. Avineri formula la cuestión equilibradamente. Pero poco después, en la última parte de la oración citada al final, agrega que en el *Manifiesto* «la tecnología es un mero tema colateral». No ofrece ninguna referencia textual en apoyo de esta notable afirmación. Peor aún, Avineri procede luego a desarrollar una tesis que, en todos los aspectos, debemos considerar una patente exageración, al declarar, de nuevo sin ninguna prueba textual, que «Marx se interesa por la tecnología *sólo* porque ve en ella el proceso de mayores consecuencias de la relación del hombre con su capacidad de modelar el mundo. Por ende, contempla el capitalismo como una etapa altamente desarrollada en el despliegue de los poderes creadores del hombre, elemento especulativo que falta en el pensamiento de Engels. Marx ve, por supuesto, que el desarrollo de las máquinas ha sido el principal logro técnico de la revolución industrial. Pero la técnica sólo es una expresión de las

[38] Avineri, *Social and Political Thought,* p. 153.

facultades creadoras del hombre. Estas facultades, inclusive la creación y el desarrollo de las máquinas, nunca habrían aparecido de no haber sido causadas por una necesidad humana» [39].

Nuestro examen del análisis hecho por Engels del papel que tuvo el trabajo en la evolución humana indica claramente que Avineri se equivoca al sostener que la idea de que el capitalismo es un despliegue del poder creador del hombre es un «elemento especulativo que falta en el pensamiento de Engels». (Los críticos de Engels se lamentan de que Engels no es bastante especulativo cuando trata de asimilar la ciencia moderna, pero demasiado especulativo cuando trata de asimilar la metafísica de Hegel.) En realidad, Engels está perfectamente preparado para especular hasta sobre los *orígenes* de esas facultades creadoras, y no solamente para esgrimirlas en un romanticismo prometeico.

Pero, ¿es verdad, realmente, que en el *Manifiesto Comunista* —cuyo esbozo definitivo fue un producto de *ambos*, de Marx *y* Engels, y *no* sólo la «versión de Marx»— la «tecnología es un mero tema colateral»? Está claro que, tanto en el *Manifiesto* como en las otras obras de ambos de fines del decenio de 1840, las fuerzas productivas —la tecnología inclusive— son de decisiva importancia para *los dos*. Aunque no se deba reducir las «fuerzas productivas» a la técnica, ciertamente ésta es entendida por Marx como un componente fundamental de la primera. En todo el *Manifiesto* se discute la tecnología, directa e indirectamente, en las frecuentes referencias al crecimiento de la industria, la navegación y las comunicaciones. En verdad, después de señalar que el sistema feudal de la industria fue reemplazado por el sistema fabril, en el *Manifiesto* se observa que «la industria moderna ha creado el mercado mundial, para el que el descubrimiento de América preparó el camino» [40]. ¿Supone Avineri que Marx juzgaba posible la «industria moderna» sin la tecnología moderna? Y también un aspecto de la importancia mundial de la

[39] *Ibid.*, p. 153. Desgraciadamente, esto recuerda a Levine. Un análisis reciente que acentúa la importancia de la tecnología en el marxismo puede hallarse en Ramesh Mishra, «Technology and Social Structure in Marx's Theory», *Science and Society*, verano de 1979, pp. 132-158. Mishra parece aceptar la concepción de E. Balibar de la tecnología industrial, según la cual ésta implica la separación de los trabajadores de los medios de producción y su transformación en un apéndice de ella. Mishra añade que éstas «son, en cierto sentido, inherentes a la tecnología misma, independientemente de las relaciones de producción». Por ello, se ve llevado a preguntar: «¿No brinda la tecnología industrial... un terreno fértil para la institucionalización de la desigualdad y las relaciones de clase en las "sociedades socialistas"?» (p. 149).

[40] *Communist Manifesto*, de Karl Marx y Friedrich Engels, edición inglesa autorizada de 1888, supervisada por Engels y publicada por Charles Kerr, Chicago, p. 14.



burguesía, según el *Manifiesto*, es que «no puede existir sin revolucionar constantemente los instrumentos de la producción y, con ellos, las relaciones de producción» [41]. Sin duda, esta referencia, especialmente a los «instrumentos de la producción», indica claramente que es una fantasía pensar que en el *Manifiesto* «la tecnología es un mero tema colateral». Asimismo, el *Manifiesto* alude a «los medios de producción y de cambio sobre cuyos cimientos se levantó la burguesía» [42]. No cabe duda de que estos medios de producción guardan una relación importante con la tecnología. De igual modo, el *Manifiesto* afirma que «con el desarrollo de la industria, el proletariado no sólo aumenta numéricamente, sino que también se concentra en masas mayores, su fuerza crece y experimenta más esta fuerza... las máquinas borran todas las diferencias en el trabajo, y casi en todas partes reducen los salarios al mismo bajo nivel» [43]. ¿Es esto tratar la tecnología como mero tema colateral? Por el contrario, esto pone en claro que Marx y Engels esperaban de la moderna tecnología mecánica industrial que contribuyese a constituir el proletariado, en cuanto a su fuerza numérica y carácter social, para que pudiese cumplir con su misión histórica de derrocar el capitalismo y suplantarlo por el socialismo.

La afirmación de Avineri de que Marx considera la técnica como «sólo una expresión de las facultades creadoras del hombre» no es más que un testimonio de las facultades creadoras de Avineri. De hecho, la técnica es fundamental en toda la idea marxista de los poderes o fuerzas productivas, que, junto con las *relaciones* de producción, constituyen básicamente la infraestructura económica, la cual, de acuerdo con Marx y Engels, gobierna a la sociedad en última instancia. Las tensiones entre estas fuerzas y las relaciones de producción son la contradicción central de la que Marx y Engels esperaban que derribaría finalmente a la sociedad capitalista.

De modo igualmente decisivo, Marx y Engels veían en la moderna industria burguesa, fundada en una tecnología avanzada, la condición para escapar de la escasez que creaba la posibilidad misma del socialismo. La técnica, a fin de cuentas, se relaciona con el aumento de la productividad basado en el perfeccionamiento de las máquinas. La enajenación o alienación misma, como hemos visto, «sólo puede ser abolida si se dan dos condiciones *prácticas*», sostenían Marx y Engels en *La ideología alemana*.

[41] *Ibid.*, p. 16.
[42] *Ibid.*, p. 19.
[43] *Ibid.*, p. 24.

Para que se convierta en un poder «intolerable», esto es, un poder contra el cual los hombres hacen una revolución, debe necesariamente haber reducido a la gran masa de la humanidad a seres «sin propiedad» y, al mismo tiempo, debe haber creado la contradicción de un mundo existente de riqueza y cultura, condiciones ambas que presuponen un gran incremento en el poder productivo, un alto grado de su desarrollo... este desarrollo de las fuerzas productivas... es absolutamente necesario como condición práctica: primero, por la razón de que sin él sólo se generalizaría la *miseria*, y con ésta se reproduciría la lucha por los artículos de primera necesidad y se volvería inevitablemente a la vieja y deleznable situación; y porque sólo con este desarrollo universal de las fuerzas productivas se establece un intercambio *universal* entre los hombres... Empíricamente, el comunismo sólo es posible como el acto de los pueblos dominantes, «todos al mismo tiempo» o simultáneamente, lo cual presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio mundial vinculado a ellas[44].

Por tanto, la idea de Avineri de que, para Marx, la tecnología era un tema trivial es frívola, nacida de su empecinamiento en exagerar las diferencias entre Marx y Engels, y de sus esfuerzos para demostrar que «aquí, como en otras partes, la diferencia entre Marx y Engels es importante y sorprendente»[45].

Sin embargo, decir que Avineri ha inflado tosca e injustamente esa diferencia y afirmar que está totalmente equivocado al sostener que la tecnología era un tema trivial para Marx (y Engels) en el *Manifiesto*, o en cualquier otra parte, *no* es lo mismo que decir que no había diferencia alguna en la relevancia de la tecnología para Marx y Engels. Engels reconoce, como Marx, que la industria moderna y el capitalismo nacieron del interés comercial por el beneficio, pero, al parecer, explora más detenidamente que Marx los efectos del cambio tecnológico, en particular en su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra en 1844*.

Tal vez sea en general correcto sostener que Engels asoció el capitalismo y la tecnología un poco más estrechamente que Marx, y quizá atribuyó más importancia que Marx a las innovaciones técnicas como fuente de grandes cambios sociales. También Levine puede tener razón al afirmar que, «cuando Engels escribía sobre economía, el centro de gravedad de la definición era siempre lo tecnológico»[46]. En cambio, Marx tendía a acentuar los modos en que el desarrollo de la moderna tecnología industrial fue *también* estimulada por las oportunidades de obtener beneficios comerciales.

[44] Karl Marx y Friedrich Engels, *The German Ideology*, trad. de W. Lough y C. P. Magill, ed. a cargo de R. Pascal, Nueva York, International Publishers, s. f., pp. 24-25.

[45] Avineri, *Social and Political Thought*, p. 153.

[46] Levine, *Tragic Deception*, p. 159.



En una carta a P. V. Annenkov del 28 de diciembre de 1846, Marx escribió que «las demandas generales del consumo aumentaron más rápidamente que la producción, y el desarrollo de las máquinas fue una consecuencia necesaria de las necesidades del mercado. Desde 1825, la invención y utilización de máquinas ha sido sencillamente el resultado de la guerra entre obreros y empleadores... las naciones europeas... se vieron arrastradas a adoptar la maquinaria a causa de la competencia inglesa». En resumen, mientras Engels había puesto de relieve el papel de la tecnología como causa, Marx subrayó su papel como efecto; si Engels sobrestimó la autonomía de la tecnología, Marx quizá la haya subestimado.

Marx hace luego una observación interesante: «La utilización de la maquinaria en el presente es una de las condiciones de nuestro actual sistema económico, pero el modo en que se utilizan las máquinas es en un todo diferente de la maquinaria misma. La pólvora es la misma, se la use para herir a un hombre o para curar sus heridas»[47]. Aquí, Marx establece una distinción entre una máquina y el uso que se le da; implica cierta neutralidad o independencia de su carácter, que no cambia intrínsecamente por el uso que se le dé o por el sistema de propiedad o económico dentro del cual surja; aquí, Marx considera la tecnología como un ladrillo que puede ser trasladado de un sistema socioeconómico a otro sin que cambie. Así, el desarrollo de la tecnología en la sociedad burguesa brinda, en verdad, la base para el socialismo precisamente porque genera un proletariado a gran escala y homogeneizado, y resuelve el problema de la escasez, por lo que no supone generalizar la miseria, a la vez que la neutralidad de la tecnología permite que se la transfiera a un sistema social socialista. Pero Marx no se plantea la importante cuestión de si una tecnología nacida de la guerra entre obreros y propietarios no tendría, intrínsecamente, rasgos contrarios a las intenciones liberadoras del socialismo. Sobre esta importante cuestión, no conozco ninguna diferencia entre Marx y Engels.

Vemos por lo anterior que, para Marx, el comercio y los mercados promueven la industria. En verdad, Marx sostiene generalmente que el capitalismo precedió y estimuló a la revolución industrial. Esto disocia el capitalismo de toda conexión necesaria con la industria y la producción mecánica, y considera que el capitalismo sólo implica la producción general de mercancías, es decir, una economía en la cual las cosas son producidas para la venta por el trabajador, que es al mismo tiempo constreñido a, y libre de, vender su fuerza de trabajo por un salario, y que es empleado con el objeto de obtener un

[47] Marx y Engels, *Selected Correspondence*, pp. 10-11.

beneficio privado. Ahora bien, tal sistema de producción existió durante cientos de años en Inglaterra, antes del comienzo de la Revolución Industrial. En sí mismo no puede haber sido concebido por Marx como el fundamento de la emancipación humana mediante el socialismo, pues no podía ser considerado como la sociedad de clases culminante tan radicalmente distinta de todas las otras formas de sociedad de clases que la precedieron.

El capitalismo es de decisiva importancia para Marx porque es una sociedad de clases que se ve obligada a revolucionar los medios de producción. En síntesis, lo que la hace diferente de las sociedades anteriores es que el capital la libera de los límites de la tierra. «La burguesía no puede existir sin revolucionar constantemente los instrumentos de producción», y es esto, dice el *Manifiesto,* lo que transforma toda la era y la sociedad burguesas. Esta revolución de la producción comienza con un sistema de manufactura caracterizado por una creciente división del trabajo y por la reunión de los obreros y sus familias (que al inicio hacen en gran medida lo mismo) bajo el control de un capitalista que, al principio, sólo puede proporcionar las materias primas, pero que posteriormente adquiere el dominio de los instrumentos de producción. Precisamente, a medida que los instrumentos de producción se desarrollan y se hacen más costosos, caen cada vez más bajo el control del capitalista, mientras el obrero, alienado de ellos, se ve ahora obligado a trabajar por un salario.

Los medios esenciales por los que la burguesía «revolucionó» la producción y obtuvo el control de los medios de producción estaban estrechamente relacionados con el desarrollo de la maquinaria, aunque no se reducían a él. Sin las máquinas, la era burguesa habría sido sólo un sistema de clases más. La antigua Grecia había conocido también el trabajo asalariado de libertos y esclavos (quienes eran alquilados) y la producción de mercancías; lo que no tenían eran máquinas deliberadamente creadas para la producción y adaptadas a ella. Y a la inversa, desde el siglo XII surgieron en Europa innovaciones técnicas, pero éstas operaron dentro de un marco limitado en el que la «sociedad civil» y la producción de mercancías estaban circunscritas, y donde las decisiones económicas estaban aún altamente politizadas. Así, aunque seguramente hubo muchos factores involucrados en el estallido de la Revolución Industrial en Inglaterra, sin duda dos de los más importantes fueron: *a)* un sistema ya establecido y extenso de producción de mercancías mediante trabajo asalariado, y *b)* un período de innovaciones técnicas creadoras (en modo alguno limitadas a la industria en busca de beneficios); y, sobre todo, la *conjunción* de los dos factores.



Lo que está en juego aquí, pues, es nada menos que un intento de definir el modo moderno de producción. El ansia de beneficios, la producción mercantil generalizada con trabajo asalariado y el uso de las máquinas en la manufactura parecen elementos esenciales y parcialmente independientes del modo burgués de producción (aunque no los únicos). Si este tema centra la atención en la cuestión de las características de la era capitalista, también plantea tácitamente la cuestión de qué es exactamente lo que Marx pretendía superar al derrocar el capitalismo. Es decir, ¿cuál es la naturaleza del «socialismo» con que deseaba reemplazarlo? Evidentemente, lo que se destruye —en la concepción marxista— cuando se desmantela el capitalismo es la producción generalizada de mercancías para beneficio privado, basada en la propiedad privada de los medios de producción. La meta central del proletariado, cuando —como dice el *Manifiesto*— se convierte en la «clase dominante», es «centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado» [48]. Pero está claro que Marx no pretende suprimir las máquinas al derrocar el capitalismo. Como se hace evidente en el examen que efectúan en *La ideología alemana,* Marx coincidía con Engels en la creencia de que la abolición de la propiedad privada suponía cierta «masa de poderes productivos y... la posibilidad de aumentarlos infinitamente [N. B.] por las máquinas, los productos químicos y otros medios... El comunismo sólo ha aparecido desde que las máquinas y otras invenciones hicieron posible ofrecer a todos los miembros de la sociedad la promesa de una educación completa, una existencia feliz» [49].

> Siempre habrá una clase dominante que controle las fuerzas productivas y una clase miserable y oprimida, mientras la producción no baste para satisfacer las necesidades inmediatas de todos los miembros de la sociedad, y también un excedente de productos para el aumento del capital social y para el ulterior desarrollo de las fuerzas productivas... La propiedad privada sólo será abolida cuando los medios de producción alcancen cantidades suficientes... Una vez liberada del yugo de la propiedad privada, la industria en gran escala se desarrollará en una nueva escala que superará a la actual industria mecánica tan conspicuamente como ésta superó al sistema manufacturero de tiempos anteriores. El crecimiento de la industria proporcionará una cantidad de productos suficiente para satisfacer las necesidades de todos. Lo mismo ocurrirá con la producción agrícola... Aquí los métodos y las mejoras científicas de todo género pronto darán origen a un salto totalmente nuevo hacia delante, que satisfará

[48] *Communist Manifesto,* p. 141.
[49] F. Engels, «1847 Draft of the Communist Confession of Faith», en *Birth of the Communist Manifesto,* ed. a cargo de D. J. Struik. Nueva York, International Publishers, 1971, pp. 163 y 167.

plenamente las necesidades de la sociedad... Entonces, la división de la sociedad en diversas clases antagónicas será superflua [50].

Si el socialismo supone una liberación de la escasez basada en el aumento de la productividad, supone también, por tanto, los requisitos para tal aumento. Entre ellos figuran el uso continuo y el desarrollo de la tecnología avanzada en la industria, la permanencia de la misma división del trabajo, y todo el sistema de autoridad y subordinación de los que depende la aplicación de la tecnología a la industria y, con ello, la anulación humana que implican esa maquinaria y esa división del trabajo. Sólo se juzga posible la eliminación de esta atrofiante división del trabajo en una sociedad comunista más remota, vagamente esbozada y posterior al socialismo. Al considerar la eliminación de la propiedad privada de los medios de producción, pues, nunca fue intención de Marx y Engels suprimir la manufactura mecánica y la división del trabajo en la cual se basa —este «instrumento de explotación civilizada y refinada», como la llamaba Marx [51]—, pues esta misma explotación refinada era la condición para la superación de la miseria que su socialismo prometía. La larga marcha hacia la cornucopia del comunismo debía pasar por el valle de la explotación socialista.

El mantenimiento bajo el socialismo de la división fabril del trabajo, y, con ella, de la autoridad del hombre sobre el hombre, siempre fue un supuesto del socialismo de Marx y Engels. En verdad, en un artículo escrito en octubre de 1872 (y publicado en 1874) —es decir, en plena vida de Marx—, Engels censuró a los socialistas que llevaban «una cruzada regular contra lo que ellos llaman el principio de autoridad» [52]. La autoridad, decía Engels, significa que la voluntad de uno se impone sobre otro y presupone la subordinación de este último. Engels niega la posibilidad de crear un sistema social en el que la autoridad deje de existir. «Cierta autoridad, por muy delegada que sea, y —de otro lado— cierta subordinación son cosas que, independientemente de cuál sea la organización social, se nos imponen, junto con las condiciones materiales en las que producimos y hacemos circular los productos» [53].

En verdad, «las condiciones materiales de la producción y la circulación inevitablemente se desarrollan junto con la industria en

[50] *Ibid.*, pp. 178, 180 y 183. En ninguna parte Marx pone en tela de juicio nada de esto.
[51] *Capital* I, ed. Dent., vol. 1, p. 380.
[52] Robert C. Tucker, recop., *The Marx-Engels Reader,* Nueva York, W. W. Norton & Co., 1972, p. 662.
[53] *Ibid.*, p. 664.



gran escala y la agricultura en gran escala, y tienden cada vez más a ampliar el alcance de esta autoridad» [54]. La gente tendrá que ir a trabajar puntualmente aun bajo el socialismo, dice Engels. Una vez fijadas las horas de trabajo, por mayoría de votos o por un delegado, esas horas «deben ser respetadas sin discusión». La «voluntad del individuo tendrá que someterse, lo cual significa que las cuestiones se dirimen de un modo autoritario. La maquinaria automática es más despótica que los pequeños capitalistas... Si el hombre, por su conocimiento y genio inventivo, ha sojuzgado a las fuerzas de la naturaleza, éstas se vengan de él sometiéndolo, en la medida en que las emplea, a un verdadero despotismo independiente de toda organización social. Pretender abolir la autoridad en la industria en gran escala equivale a pretender abolir la industria misma, a destruir el telar mecánico para volver a la rueca» [55].

En tanto la reducción o la eliminación de la miseria sea un requisito del socialismo, y en tanto ello suponga el uso de la industria avanzada para mejorar al máximo la producción y el uso eficiente de recursos escasos, son imprescindibles la división del trabajo y un sistema de autoridad necesario para la coordinación. Además, el aumento de la abundancia y la productividad es tácitamente considerado de un modo «prometeico», es decir, *interminable* e *insaciable*. Engels habla de la «posibilidad de aumentarlas infinitamente» [56], al discutir «la abolición final de la propiedad privada»:

Las crisis desaparecerán; el incremento de la producción que en el actual orden social engendra la superproducción y es una importante fuente de sufrimientos, ni siquiera bastará para satisfacer las necesidades y será necesario estimularlo mucho. En vez de engendrar infortunio, la superproducción más allá de los requerimientos inmediatos de la sociedad satisfará las necesidades de todos, creará nuevas necesidades y, al mismo tiempo, los medios para satisfacerlas.

Partiendo de esta premisa de un infinito aumento de la abundancia, junto con el supuesto de que los medios de producción disponibles no son ilimitados ni gratuitos, el impulso hacia la abundancia prometeica genera presiones para economizar y usar eficientemente recursos limitados, incluido el trabajo humano, lo cual mantiene, si no intensifica, la división del trabajo y la «autoridad imperiosa» (como la llamaba Engels) aun bajo el socialismo. En este punto, pues,

[54] *Ibid.*
[55] *Ibid.*, p. 663.
[56] Engels, «The Communist Credos», en *Birth of the Communist Manifesto,* p. 183.

las diferencias entre capitalismo y socialismo se esfuman, particularmente desde la perspectiva de los obreros comunes de la industria avanzada.

Para resumir, las diferencias entre la explicación de Engels y la de Marx del papel que desempeñan las fuerzas productivas, y sobre todo la tecnología, puede considerarse ahora que expresan un verdadero problema intelectual (para no decir ya político). Empezamos a comprender por qué Marx, aunque atribuye a la tecnología una importancia un poco menor que Engels, *no* hace de esto un problema con Engels. No se trata, como imagina Levine [57], de que Marx no quería que estas diferencias intelectuales alterasen su amistad con Engels, sino de que, puesto que el mismo Marx suponía que el socialismo exigía el desarrollo de fuerzas de producción avanzadas, también pensaba que la industria y la tecnología avanzadas tienen decisiva importancia para el socialismo. Como señalé antes, no es que Marx no se percatase de que el sistema de la manufactura mecánica implicaba explotación y sufrimiento; sencillamente, no veía otro modo de avanzar hacia el socialismo sin esa explotación y ese sufrimiento.

Las diferencias entre Marx y Engels, pues, no obedecen a una negligencia ni a su convenida división del trabajo; tampoco expresan las diferencias inevitables entre dos seres humanos cualesquiera, ni son prueba de la corrupción por Engels del genio de Marx. Sus diferencias provenían, en parte, de ciertos problemas teóricos no resueltos que tenían en común.

Uno de esos problemas era la suposición de que el socialismo significaba la eliminación de la miseria y, además, que esto exigía el fortalecimiento de las fuerzas productivas, que incluían la tecnología y la división del trabajo. Pero la división del trabajo también implicaba la mutilación de las potencialidades humanas: la alienación. El problema era: ¿cómo podía el socialismo escapar de la pobreza sin utilizar la vieja y atrofiante división del trabajo? Engels es atraído por la tecnología porque ésta puede permitir una solución «limpia» del problema de la escasez, y tal vez algún día dé origen a una tecnología que permita abolir la vieja división del trabajo.

Para Marx y Engels, pues, lo importante era superar la escasez, y ninguno de ellos podía rechazar nada que favoreciese esa perspectiva. Si Engels era excesivamente optimista sobre el uso de la tecnología, Marx, por su parte, era oscuro sobre el modo de escapar de la escasez evitando la alienante división del trabajo. El concentrarse en el capitalismo como producción general de mercancías dirigía la atención a la importancia de expropiar a la burguesía. Pero esta expropiación no significaba desechar la vieja división del trabajo. Además, aún necesitaban la productividad de la tecnología. De este modo, si Engels dio a la tecnología quizá mayor relieve del que hubiera deseado Marx, al menos abordó un problema de la teoría que ambos compartían. Reconociendo esto, Marx no podía regañarle por ello, tanto menos cuanto que él mismo no tenía una solución mejor para su problema común. Decidido a superar la escasez, Marx no podía rechazar nada que ofreciese la posibilidad de lograrlo. Así, las diferencias entre ellos expresan *las necesidades y tensiones internas de su sistema intelectual como un todo.*

[57] Levine, *Tragic Deception*, p. 240.



Tomemos un ejemplo: una persona de una familia puede convertirse en la «fortaleza ahorrativa» del grupo que recuerde a los otros la limitación de sus fondos, mientras que los otros pueden estar menos dispuestos a mencionar esto. Estas actitudes pueden llegar a formar parte de la división del trabajo social dentro de la familia, donde la esposa alerta sobre la limitación de los recursos y, en verdad, el resto de la familia confía en que ella lo haga. Por tanto, los impulsos gastadores de éstos no necesitan ser frenados; ahora pueden expresarse en la confianza en que serán controlados por la esposa. Pero si ésta se hallase ausente, entonces el marido «gastador» puede verse obligado a asumir el papel de ella y hablar en nombre de la necesidad de ahorro. Pues el grupo tiene un problema real: sus ingresos son, de hecho, limitados. Estas «diferencias» entre el marido y la esposa, pues, no derivan sencillamente de sus diferencias personales, sino que son también diferencias de roles, basadas en parte en las circunstancias que comparten.

Esta es, en esencia, mi opinión sobre las diferencias textuales (tales como se presentan) entre Marx y Engels, sobre cómo surgieron y lo que significan. Ellas suponen la presencia de problemas no resueltos en su sistema de pensamiento. Estas diferencias son la expresión de incipientes esfuerzos para elaborar soluciones a problemas en el modo de análisis que ellos compartían. Esas mismas diferencias, pues, dan testimonio de su parentesco intelectual y contribuyeron a su solidaridad, precisamente porque fueron esfuerzos dirigidos a resolver un problema común.

### *La autoría como ficción y la propiedad literaria*

El propósito de comparar los textos de Marx y Engels no es —ni debe ser— el lanzarlos a una contienda póstuma. Menos aún debe ser pintar a Marx como un semidiós incapaz de error, y a

Engels como un positivista vulgar responsable de todos los defectos del marxismo. Entre las sólidas razones para examinar sus diferencias figuran la clarificación de ciertos problemas no resueltos de su teoría y su evolución, y presentar un método de analizar teorías que tenga aplicación también a otras teorías sociales.

Subyacente al odioso contraste que se establece comúnmente entre los textos de Marx y Engels hay toda una metateoría sobre la elaboración teórica; pero es una teoría que queda ella misma sin elaboración teórica. Básicamente, quienes contrastan de manera injusta a Marx con Engels suponen tácitamente que la teoría social es el producto de un solo «creador», una persona determinada. La metateoría tácita (o, mejor aún, las reglas tácitas de análisis) es atomista e individualista, en parte romántica y en parte burguesa. El supuesto metodológico tácito, pero dudoso, es que podemos imputar apropiadamente diferencias entre el «marxismo» y el «engelsismo» comparando textos que llevan el nombre de Marx con textos que llevan el de Engels. Las diferencias entre los textos son atribuidas a las dos personas porque se supone que los nombres de cada texto indican su *verdadera* y *plena* autoría, y que cada una de ellas es *independiente* de la otra, porque los nombres de sus autores son diferentes.

Pero en realidad la «autoría» —es decir, colocar un nombre a un texto— es un modo convencional de formular una descripción condensada de los orígenes del texto. En resumen, la «autoría» es, en parte, un mito socialmente estandarizado sobre los orígenes. Es convincente dentro de un marco cultural secular en el que se sostiene que los individuos hacen cosas, con lo cual normalizan el origen del texto para quienes lo creen. Al mismo tiempo, el texto es presentado también como una producción moral elaborada de conformidad con ciertas prescripciones, para que el texto no sólo pueda ser comprendido, sino también evaluado. La designación de un individuo como autor —en una cultura individualista— especifica quién debe ser considerado *responsable* de un texto. Hace de un texto algo de lo que es responsable una *persona* (o *personas*).

La «autoría» también forma parte de la economía política de la cultura. La autoría asigna convencionalmente un texto como propiedad a la persona nombrada como su autor, y desde aproximadamente el siglo XVIII, es un derecho a los ingresos producidos por el texto. Definir convencionalmente un texto como perteneciente a la persona nombrada como su autor implica el supuesto de que, puesto que lo creó o lo escribió, es merecida y verdaderamente suyo, pues es expresión de su obra y su personalidad. Las conclusiones alcanzadas en la comparación de textos presentados bajo los nom-



bres de Marx y Engels, pues, se basan en una metateoría no examinada de la propiedad literaria[58] —esto es, en un *pre*-texto— que trata los objetos culturales como si fuesen productos meramente individuales.

La autoría es el uso de una parte de una cultura desarrollada colectivamente para obtener ingresos privados (en dinero o en reputación); es la transformación de la cultura en un acervo de bienes productor de ingresos individualmente controlado. En cierta medida —y a menudo en considerable medida—, la autoría se ha convertido en una ficción o pre-texto convencional que reduce al mínimo los orígenes culturales más vastos, a la par que pone de relieve el origen individual de un texto. Es una ilusión socialmente sancionada, pues puede haber ayudantes que colaboraron en la «investigación», buscaron recursos, reflexionaron sobre el tema y, en verdad, a veces «escribieron» el texto; puede haber colegas y compañeros que ayudaron, estudiantes a quienes se presentaron los nuevos textos como «pruebas» porque son menos amenazadores, así como cónyuges[59], amantes o amigos con quienes hubo una constante comunicación sobre las ideas involucradas. Aunque comúnmente no son vistos

58 Un examen introductorio, pero valioso, de la propiedad en el conocimiento se hallará en W. W. Sharock, «On Owning Knowledge», en *Ethnomethodology*, recop. de Roy Turner, Harmondsworth, Penguin Books, 1974, páginas 45-53. Véase también Lewis Mumford: «Pascal señalaba que la gente a menudo habla de "mis ideas" tan complacientemente como las personas de clase media hablan de "mi casa" o "mis pinturas", pero que sería más honesto hablar de "nuestras ideas". Esto se convirtió en un rasgo tan profundo de la mente científica más refinada que mi maestro, Patrick Geddes, se sentía complacido, y no ofendido, cuando otros exponían las ideas más originales de Geddes como si fueran de ellos. Describía alegremente su práctica común como la del pájaro cuclillo, que pone sus huevos en los nidos de otras aves, dejando a éstas la molestia de empollarlos y cuidar de la cría.» Lewis Mumford, *The Myth of the Machine*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1964, vol. 2, *The Pentagon of Force*, p. 122. Patrick Geddes (como Mumford), por supuesto, fue la excepción, no la regla, razón por la cual la historia de la ciencia moderna está plagada de disputas por la «prioridad». Para una discusión más detallada de mis ideas al respecto, véase Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, Nueva York, Seabury Press, 1979, pp. 18 y ss. [Hay traducción al castellano: *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.]

59 Un curioso ejemplo de esto fue el examen póstumo de la vida y la obra del antropólogo Oscar Lewis por John Womack, h., donde éste decidió otorgar a Ruth Lewis el mérito literario de su marido. (Obsérvese cuán arraigada está la ficción de la autoría individual: aunque la critico, me veo obligado a usarla, al hablar de «la obra de su marido».) Womack hace esto, aunque la contribución de Ruth Lewis es indicada habitualmente en la página del título de esta obra, o es reconocida en otras partes. Así, un miembro del grupo de producción de Oscar Lewis es aquí presentado por Womack como si éste desenmascarase una situación excepcional, cuando en realidad es lo normal. Véase la recensión

como parte del grupo de trabajo que elaboró el producto textual, en realidad son miembros de él; puesto que convencionalmente se los olvida, los llamaré el grupo en la sombra.

Pero toda obra teórica no está solamente influida por algún grupo colectivo, sino que es siempre el producto de él, en la sombra o no. En el caso de Marx y Engels, éste, sin duda, no fue parte del grupo en la sombra de Marx, ya que se le conoció bien en su vida como colega de Marx, y hasta fue llamado (por Kugelmann) la «estrella gemela» de Marx; Engels fue casi el «Papa» del marxismo (como también se lo llamó), después de la muerte de Marx. Entre quienes pueden ser considerados más apropiadamente como parte del grupo en la sombra de Marx y Engels se contaba Helene Demuth —«nuestra fiel Lenchen»—, don feudal de la madre de Marx como criada a la pareja de recién casados. Helene Demuth, posteriormente madre del hijo ilegítimo de Marx y que fue enterrada en la sepultura de la familia Marx en Highgate, se convirtió en el ama de llaves de Engels después de la muerte de Marx y «actuó para Engels como lo había hecho para Marx, "como ama de llaves y fiable consejera y asesora, no sólo en asuntos de la vida cotidiana, sino hasta en política"» [60].

Fuera de aquellos con quienes tiene relaciones directas, un autor, desde luego, también recibe ayuda de otros incontables sabios o artistas (vivos o muertos) a quienes ha leído o cuya obra ha considerado. Detrás de cada producto teórico, pues, no sólo está la persona cuyo nombre aparece como autor, sino también todo un grupo y tradición del que el autor asignado sólo es el emblema. Esto es obviamente verdadero de las publicaciones «propias» de Marx y Engels; cada obra de uno de ellos ha sido a menudo discutida asidua y minuciosamente con el otro. Un nombre de autor, podría decirse, no es en realidad el nombre de un individuo, sino de un grupo de trabajo intelectual. Pero el nombre del autor eclipsa al grupo o la tradición involucrados en la producción del texto, y sirve autoritariamente para resolver su paternidad (o maternidad), obviando toda cuestión, como lo hace el nombre del padre en el certificado de nacimiento del hijo. Pero es obvio que existen cosas como el plagio y hacer de negro; el primero consiste en presentarse como autor de la obra de otro sin permiso de éste; lo segundo, en atribuirse la

de Womack en la *New York Review of Books*, 4 de agosto de 1977, pp. 25 y ss.

[60] De Edward Aveling, «Frederick Engels at Home», citado en Chuschichi Tsuzuki, *The Life of Eleanor Marx, 1855-1898. A Socialist Tragedy*, Londres y Nueva York, Oxford University Press, 1967, p. 240. Véase también la obra de Stefan Grossman *Lenschen Demuth und andere Novellin*, Berlín, 1925.



autoría de otro con su permiso. Así, durante largo tiempo se ignoró que muchos de los artículos que aparecieron en el *New York Herald Tribune* con el nombre de Marx fueron en realidad escritos por Engels, como contribución al sustento de Marx [61]. A este respecto, Engels formó parte del «grupo en la sombra» de Marx. Por supuesto, hay también un sentido más amplio en el que fue «eclipsado», pues la teoría a la que ambos contribuyeron fue llamada «marxismo» (a menudo por los enemigos de Marx). Cuando Marx, en la crítica a algunos marxistas franceses de quienes pensaba que vulgarizaban su obra, espetó la frase «yo no soy marxista», ello fue, en parte, el intento del poseedor de una teoría de afirmar su dominio sobre su propiedad teórica (para proteger la «marca») e impedir que otros la usaran impropiamente. Así, la idea misma de un «marxismo» pone de manifiesto la compulsiva ficción de la autoría individual, ya fuese proclamada por los adversarios bakuninistas de Marx o por sus admiradores guesdianos. La hija de Marx, Laura, tenía un sentido más fino del tacto y la propiedad, y también quizá de las propias expectativas de Engels, cuando le escribió (el 2 de enero de 1893): «En cuanto a mí, querido General, sabe usted que me basta ser *marxiste et engelsiste* para permanecer siempre joven.»

Una estudiosa, en otros aspectos extremadamente cuidadosa, Marian Sawer, hace referencia al presunto hecho de que «en junio de 1853, Marx ya había elaborado el modelo distintivamente marxiano de sociedad oriental». Este modelo, señala Sawer, contenía dos elementos: 1. «El rasgo fundamental era el monopolio de la tierra por el gobierno», y 2. La dominación del Estado oriental se basaba en «la necesidad del poder central de proporcionr las condiciones para la producción, como la irrigación y las comunicaciones». Pero el primero, como la misma Sawer reconoce, «era similar al

[61] Véase Gustav Meyer: «En 1815, *The New York Herald Tribune*... le ofreció [a Marx] el cargo de corresponsal regular. Pero Marx aún no poseía un dominio suficiente del inglés y, por tanto, se vio obligado a depender de Engels para escribir, o al menos traducir, sus artículos. En verdad, durante años, incontables artículos que fueron enviados con su nombre en realidad fueron escritos por su amigo... Cuando debía presentar sus primeros artículos, Marx se hallaba sumergido en sus estudios económicos, y pidió a Engels que escribiera por él una serie de ellos sobre la revolución alemana. Por consiguiente, entre agosto de 1851 y octubre de 1852, escribió un conjunto de artículos titulados *Alemania, Revolución y Contrarrevolución*, que fueron publicados en forma de libro después de su muerte por Kautsky, con el nombre de Marx en la portada... De 1851 a 1859, ninguno de los escritos de Engels aparecieron con su propio nombre. Su único propósito era permitir a Marx mantener a su familia.» Gustav Meyer, *Friedrich Engels, A Biography*, Nueva York, A. A. Knopf, 1936, pp. 144, 155.

empleado por economistas políticos» como Richard Jones. En realidad, más que similar, era casi idéntico. El segundo elemento le fue sugerido a Marx por Engels (en su carta del 6 de junio de 1853), y Sawer también lo admite. Pese a esto, aún dice que Marx elaboró «el modelo distintivamente marxiano de sociedad oriental»[62]. Evidentemente, las ficciones convencionalizadas en las que reposa su exposición son compulsivas. Llama al modelo «marxiano», aunque Marx simplemente tomó de otros *ambas* ideas en las que está basado.

Desde el punto de vista de una economía política de la cultura, una teoría es también el producto de la labor teórica no pagada de los miembros del grupo de trabajo. Implica una situación en la cual el llamado autor se apropia literalmente del producto de todo un grupo y de una cultura más amplia —y de los ingresos que produce— para sí, mientras que los miembros del grupo en la sombra, al no recibir ingresos ni reputación, han sido realmente alienados de su trabajo por el autor. A menudo se ofrece una compensación mediante notas al pie u otros reconocimientos de los derechos de propiedad o las contribuciones de otros. Pero las notas al pie son intrínsecamente ambiguas, pues de un lado reconocen la existencia de una deuda, pero, por el otro, al delimitarla y saldarla, permiten al autor proclamar que está libre de deudas y ahora puede disponer de su propiedad intelectual. Una nota al pie que salda honorablemente una deuda, en efecto, puede convertirse en una concesión que el autor se otorga a sí mismo por la cual anula los intereses del otro en su obra y se coloca cómo único poseedor.

Si el «autor» es, en parte, el emblema convencional de la creatividad de la colectividad, no es, sin embargo, el títere inanimado del grupo de trabajo, y su voz no es la proyección ventrílocua del grupo. El grupo de trabajo está estratificado y tiene una dirección. El autor recluta y despide a los miembros de su grupo de trabajo, toma iniciativas propias y responde activa y selectivamente a sus críticas y sugerencias. Si bien la autoría individual es siempre, en cierta medida, ficticia y convencional, también puede expresar en parte las iniciativas reales de un teórico particular, cuya colaboración con un grupo de trabajo ayuda a producir esas realizaciones teóricas tradicionalmente llamadas «autoría» (y saber).

La autoría, además, no sólo depende de la *obra*, sino también del *tacto* del grupo de trabajo; es decir, no constituye solamente un

62 Marian Sawer, *Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1977, p. 44.



sistema de dominación, sino también una *hegemonía* en la cual la posición especial del autor es aceptada por los dominados como legítima. Es bien sabido que, gran caballero como era, Engels dijo una vez que las ideas esenciales del marxismo eran principalmente la creación de Marx y que, si bien Marx podía haberlas producido sin él, Engels no podía haberlas elaborado sin Marx. Engels aceptó las convenciones de la autoría; con lo cual quiero decir que, si bien en su humildad transmite correctamente el *liderazgo* de Marx en su grupo de trabajo, Engels sin duda se equivoca al sostener que él no fue *necesario* para la elaboración del marxismo, o que Marx podía haber realizado su obra sin él. Pues Engels tomó parte en su acordada división del trabajo (al dedicarse a la historia militar y la ciencia); brindó a Marx estímulo intelectual y validación consensual en los difíciles años anteriores al reconocimiento externo de su obra; y, por supuesto, le brindó el apoyo material sin el cual Marx habría tenido que abandonar sus estudios para mantener a su familia.

Edmund Wilson ha expresado esto muy bien:

> Marx y Engels, en su relación mutua, eran como los electrodos de la pila voltaica... Marx iba a desempeñar el papel del metal del electrodo positivo, que cede hidrógeno y permanece inmutable, mientras Engels iba a ser el electrodo negativo, que gradualmente se agota. «No hay nada que yo más anhele —escribió Engels a Marx el 27 de abril de 1867, poco después de que las últimas páginas del primer volumen de *Das Kapital* fuesen finalmente a la imprenta— que escapar de este miserable comercio, que me desmoraliza completamente por el tiempo que me hace perder...» Marx le respondió con una nota de contrición: «Espero y creo confiadamente que, en el lapso de un año, estaré en condiciones de reformar fundamentalmente mi situación económica y mantenerme por mis propios medios. De no haber sido por ti, nunca habría yo podido llevar a término esta obra, y te aseguro que siempre ha sido un peso para mi conciencia que haya sido principalmente por mi causa por lo que hayas desperdiciado tus espléndidas facultades, te hayas enmohecido en los negocios y, por añadidura, hayas tenido que compartir todas mis *petites misères*.»[63]

Así, Marx reconoce que no podía haber completado su obra sin la ayuda de Engels y el desperdicio de sus «espléndidas facultades».

Si tenemos presente la constante e íntima comunicación entre Marx y Engels, está claro que son muy pocos los textos que podamos rotular confiadamente como producto exclusivo de uno u otro. Sin embargo, toda la empresa de denigrar a Engels supone justamente

63 Wilson, *To the Finland Station*, pp. 309-310.

lo opuesto sin ninguna reflexión sobre los problemas *metodológicos* y las dudosas premisas teóricas involucrados en esa injusta comparación. Junto con otros, incluida la «querida y fiel Lenchen», Marx y Engels constituían un grupo de trabajo de elaboración teórica, una pequeña comunidad de teóricos críticos, y en su mayor parte cada uno de «sus» textos representan las opiniones, el trabajo y el sacrificio de otros miembros, a menudo anónimos, de su comunidad teórica. «Sus» textos no son en modo alguno el producto de su labor individual solamente, sino de un grupo y una tradición más vasta, a menudo invisibles, de cuyas contribuciones no pagadas se apropiaron los autores. Este grupo de apoyo es importante en todas las situaciones, pero muy especialmente cuando la labor teórica trata de eludir las concepciones convencionales, y en las cuales, por tanto, los autores necesitan protección contra la exigencia de conformidad con el paradigma prevaleciente o con el sentido común [64].

Un pensamiento final sobre las relaciones entre Marx y Engels. He hecho resaltar el consenso y la diferenciación funcional de sus contribuciones intelectuales, en parte una deliberada división del trabajo y en parte una diferenciación no planeada que fue una respuesta a los problemas no resueltos de su teoría común. También he reconocido, desde luego, que eran personalidades diferentes y, por ende, no podían tener ideas idénticas, pero he dado más relieve a su consenso y colaboración. Pero he de reconocer que (dados mis supuestos sobre las contradicciones y los conflictos en cuestiones sociales) me asombraría mucho que sus diferencias nunca adoptasen la forma de conflictos y tensiones, abiertos o reprimidos. Aquí sólo deseo añadir dos cosas: primero, que hasta los conflictos suponen algo común entre las partes en conflicto, y segundo, que la mera suposición de un conflicto posible no nos exime de la obligación de *probarlo*. Sería casi un milagro que la subordinación de la vida de Engels a la de Marx no dejase algún resentimiento. Pero ésta es una conjetura en la que tácitamente igualamos los sentimientos de Engels con los nuestros. El «Engels siempre sonriente» era un hombre notable. Que algo *pueda ser* o aun *deba* haber sido es una cosa, y que lo haya sido de hecho es otra muy diferente. Aunque es verdad que Marx fue a menudo una persona muy abrasiva que finalmente rompió casi con todos aquellos con quienes tuvo relaciones de amistad, sólo sabemos de una querella importante entre Engels y Marx, y ésta fue cuando murió Mary Burns (la amante de Engels) y Marx

[64] Compárese con Alvin W. Gouldner, *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory*, Nueva York, Basic Books, 1965, pp. 177 y ss.



sólo pudo pensar en la presión de sus propias necesidades, en medio de la desolación de Engels. Sin embargo, sabemos que, después de la muerte de Marx, Engels —como Helene Demuth le dijo a Eleanor Marx— «quemó cantidades de cartas referentes a él» [65]. Por tanto, nunca podremos saber mucho más sobre eso.

[65] Yvonne Kapp, *Eleanor Marx*, Londres, Lawrence & Wishart, 1972, vol. 1, *Family Life (1853-1883)*, p. 278.

# Parte III

# PARADIGMAS Y ANOMALIAS EN EL MARXISMO: LA PRUEBA DE LA CREATIVIDAD ABORTADA

«En la obra teórica, como en el arte, sólo valoro lo simple, lo tranquilo y lo audaz.»

*Rosa Luxemburgo*

«El releer tu libro me ha hecho penosamente consciente de que avanzamos en edad. Con qué apasionada frescura, con qué audaces previsiones, y sin dudas doctas y sistemáticas, eruditas, se trata allí el tema... comparado con lo cual el posterior "envejecimiento creciente" produce un maldito y desagradable contraste.»

De Marx a Engels (1863), sobre el libro de éste *La situación de la clase obrera en Inglaterra.*

Capítulo 10

# LAS ANOMALIAS Y LA EVOLUCION DEL MARXISMO INICIAL

Una cosa es cuando un sistema es joven, está elaborando sus límites y sus principales adversarios están fuera de él, y otra muy diferente cuando se hace suficientemente viejo como para tener un pasado con compromisos asumidos y con los que debe de algún modo convivir. En este capítulo ofreceré una visión en tres etapas de la evolución del marxismo en vida de sus fundadores que concierne a esa transición.

Pero antes de examinar cada una de esas etapas, será necesario caracterizar lo que llamaré el paradigma primario del marxismo que recibió luego el nombre de «materialismo histórico». Este paradigma establece las reglas básicas del análisis social con las que el marxismo trató, en un principio, de comprender la información concerniente a su problemática fundamental, la alienación y el capitalismo, y otros procesos históricos.

## *El paradigma primario: el materialismo histórico*

En sus líneas más esquemáticas, el paradigma contiene los siguientes elementos relacionados entre sí:

1. *Un modelo de desarrollo social unilineal* en cinco etapas. La sociedad humana es contemplada como una progresión desde: *a)* la tribu o comuna primitiva, en la cual la tierra es propiedad común, hasta la sociedad dividida en clases, esto es, *b)* la esclavitud de la

Antigüedad clásica, *c)* la sociedad feudal, *d)* la sociedad capitalista, burguesa, que culmina en *e)* una sociedad socialista sin clases, donde nuevamente la propiedad será común, pero en un nivel industrial superior de productividad.

2. *La Revolución Industrial* como la culminación, pero no la causa, del capitalismo. La burguesía es considerada como una total ruptura histórica con todos los anteriores modos de producción basados en la tierra. Al basarse en el capital y no en la tierra, la burguesía revoluciona continuamente las fuerzas productivas, con lo cual pone los cimientos para superar la escasez y llegar a un socialismo que proseguirá el impulso del capitalismo hacia la abundancia, haciendo posible de este modo una sociedad sin clases.

3. *Un modelo de conflicto de clases* en el que la lucha de clases es la fuerza impulsora fundamental de la historia y tiene lugar entre la clase dominante, formada por quienes tienen la propiedad privada de los medios de producción del momento, y los productores directos a los que aquélla explota. La lucha de clases persiste en las sociedades esclavista, feudal y burguesa, hasta que la lucha del proletariado logre implantar el socialismo.

4. La *revolución* como medio por el cual el proletariado establecerá el socialismo. Será una revolución en la que éste vencerá violentamente, por la fuerza, a la burguesía (a menos que se destruyan mutuamente) y provocará el derrumbe del viejo orden.

5. *La revolución socialista también será multinacional,* se producirá simultáneamente en las naciones más avanzadas. Se rechaza expresamente el socialismo en un solo país [1].



6. *Las contradicciones internas del capitalismo.* Los esfuerzos revolucionarios del proletariado son el lado activo o subjetivo de las *contradicciones estructurales objetivas entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción* —en las que éstas frenan a las primeras— que aseguran el derrumbe del capitalismo.

7. *El Estado de clase.* La clase capitalista usa el Estado para dominar a la mayoría de la sociedad en su propio beneficio de clase; así, el Estado es el comité planificador y el brazo represivo de la clase dominante en su conjunto.

8. *La hegemonía ideológica.* La burguesía se mantiene y domina al proletariado no sólo mediante el poder del Estado, sino también mediante su control de los instrumentos de comunicación y, en general, porque puede imponer sus propias ideas, convirtiéndolas en las ideas dominantes de la sociedad; así, posee tanto la hegemonía cultural e intelectual como el poder.

9. *Superestructura e infraestructura.* El Estado y el ámbito político en general, así como las ideologías de los diversos grupos, constituyen una superestructura; ésta es en gran medida dominada por el sistema social que surge del modo de producción —la infraestructura— constituido principalmente por las fuerzas y las relaciones de producción, en creciente contradicción. La política, en general, se basa en la economía.

10. *El materialismo.* Por tanto, la conciencia depende del ser social.

---

1 «La acción unida de los principales países civilizados, al menos, es una de las primeras condiciones para la emancipación del proletariado.» *Communist Manifesto* de Karl Marx y Friedrich Engels, edición inglesa autorizada de 1888, supervisada por Engels y publicada por Charles H. Kerr, Chicago, p. 38. «¿Puede tal revolución producirse en un país solamente? Respuesta: no. La industria en gran escala, al crear un mercado mundial, ha vinculado de tal modo a los pueblos de la Tierra, y especialmente a los pueblos civilizados, que cada uno de ellos depende de lo que ocurre en otras tierras... La revolución comunista, por tanto, no será una revolución nacional sólo; tendrá lugar en todos los países civilizados, o al menos en Inglaterra, América, Francia y Alemania al mismo tiempo.» F. Engels, «The Communist Credos», en *The Birth of the Communist Manifesto,* ed. a cargo de D. J. Struik, Nueva York, International Publishers, 1971, p. 182. «Empíricamente, el comunismo sólo es posible como un acto de los pueblos dominantes "juntos" o simultáneamente.» Marx y Engels, *The German Ideology,* trad. de W. Lough y C. P. Magill, edición a cargo de R. Pascal, Nueva York, International Publishers, s. f., p. 25. Este rechazo del socialismo en un solo país era tan conocido y dado por supuesto entre todos los socialitsas, incluidos los bolcheviques, que, cuando Stalin adoptó la política de Bujarin del «socialismo en un solo país», nunca trató de negar que se apartaba de las formulaciones originales, sino que procedió de otras dos maneras: primero, adoptando un tono racionalista antitradicionalista, o sea, arguyendo que no se debe adherir rígidamente a las fórmulas del pasado en condiciones nuevas, y, segundo, insinuando que la política contra el socialismo en un solo país era principalmente de Engels. Así, también Stalin trató de convertir a Engels en chivo expiatorio. Véase, por ejemplo, J. V. Stalin, «La Desviación Socialdemócrata en Nuestro Partido», donde Stalin arguye que «en los decenios del cincuenta y el sesenta del siglo pasado... todos nosotros, los marxistas, empezando por Marx y Engels, eran de la opinión de que el socialismo en un solo país era imposible». Stalin pasa luego a discutir los «Principios de Comunismo» de Engels (que se halla en *Birth of Communist Manifesto)* y señala que fue escrito antes de la era del capitalismo monopolista, que Lenin lo adaptó a la era posmonopolista y que su grandeza consiste precisamente en el hecho de que nunca fue esclavo de la letra del marxismo». J. V. Stalin, *On the Opposition,* Pekín, Foreign Languages Press, 1974, pp. 395 y ss. Si bien reconoce la coincidencia de Marx, Stalin nunca cita realmente, hasta donde llega mi conocimiento, algún escrito del que *él* sea autor o coautor y en el que se rechazase el socialismo en un solo país. Sólo cita y alude a Engels. Más adelante, en la p. 443, Stalin sólo menciona a Engels como autor de la política de rechazo al socialismo en un solo país, y lo cita extensamente. Véanse también las pp. 446-447, donde ya esta política se ha convertido en propiedad exclusiva de Engels.

11. *Expropiación y control estatal de la economía.* Después de que el proletariado llegue al poder y se adueñe del Estado, abolirá la propiedad privada de los medios de producción, los nacionalizará y pasarán a la administración del Estado.

12. *La clase obrera como clase dominante.* Puesto que el Estado ya no será necesario como instrumento de una clase minoritaria para explotar a la mayoría, y puesto que la revolución social se producirá *simultáneamente* en las naciones más poderosas del mundo, el Estado ya no será necesario como instrumento de la defensa nacional o la explotación de clase, y empezará a desaparecer.

Repito que esto es sólo el más breve esbozo del primer paradigma —sus reglas elementales de análisis social— con el que Marx y Engels iniciaron el marxismo, y lo presentamos principalmente como prefacio al siguiente modelo de tres etapas de la evolución del marxismo en vida de sus fundadores.

## *Un modelo de la evolución del marxismo primario*

### *Etapa I: Fusión de paradigmas*

En esta etapa surgen las primeras reglas analíticas más elementales —reguladoras y constitutivas— del marxismo esbozadas antes, esto es, del materialismo histórico. Marx y Engels empezaron a considerar esas reglas como «suyas», como definitorias de identidad. Durante este período distinguen sus propias ideas conscientemente de las de otros: hacen una crítica de la sociedad burguesa; diferencian sus concepciones de las de los idealistas filosóficos y los materialistas vulgares; tratan de trascender la filosofía, desplazándose hacia la ciencia y los estudios empíricos; tratan de trascender la «interpretación» con la acción; y diferencian sus opiniones de las de socialistas rivales. Este, pues, es un período del marxismo de adhesiones y rechazos del más amplio carácter definitorio. Se trazan los límites. Esta etapa era plenamente manifiesta en 1848, habiéndose desarrollado durante el período de tensión económica que culminó en la crisis de ese año, en *el Manifiesto Comunista* de Marx y Engels; en su anterior obra *La ideología alemana* (terminada en el verano de 1846); en la polémica de Marx contra Proudhon, *La miseria de la filosofía,* publicada en francés en 1847; y en la obra de Engels *La situación de la clase obrera en Inglaterra en 1844.*

La etapa I fue también un período en el que Marx y Engels estuvieron a la búsqueda de recursos, dedicando sustanciales energías a la «crítica» de las ideas de otros y centrándose en el estudio de los *textos.* En este decisivo período articularon sus reglas más generales de análisis, que están, dicho brevemente, en una especie de «equilibrio».



### *Etapa II: La aplicación de paradigma*

Adopta dos formas principales: A) Periodismo histórico, como *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (1852) y *La lucha de clases en Francia* (1852). B) La labor técnica en economía política; por ejemplo, los llamados *Grundrisse* (1857-1859) y la *Crítica de la economía política* (1859) que culmina en el *Capital* (1867). Esta labor técnica en economía política es realizada por Marx «solamente».

Esta etapa, que va aproximadamente de 1849 a (quizá) 1871, es en su mayor parte un período de desarrollo y crecimiento económico. Intelectualmente, es un período de *aplicación* del paradigma a estudios «concretos» históricos, periodísticos y «técnicos» económicos. Ni en los estudios periodísticos ni en los técnicos el paradigma primario que hemos expuesto se hace centralmente *problemático.* Es un período en que el *foco* es menos filosófico, «antropológico» y menos centrado en los «recursos» intelectuales de Marx y Engels que en sus «temas» intelectuales. Durante esta fase hicieron mucho periodismo, también centrado principalmente en temas (por ejemplo, para el *New York Herald Tribune),* con relativamente menos exégesis y crítica de textos.

Durante esta frase, Marx se entregó apasionadamente a una compleja y detallada labor técnica en economía política que satura sus notas (por ejemplo, los *Grundrisse)* y hasta sus cartas a Engels. Sin embargo, no es en absoluto una fase «empirista», sino que es al principio un intento de fundir su paradigma básico con, y aplicarlo a, una economía técnica, y de aclarar los sucesos contemporáneos o los procesos históricos. Engels también elaboró sus propios estudios de tipo técnico: sobre la historia militar y varias ciencias físicas. Este, pues, es un tiempo en que el paradigma primario es des-focalizado; es fundamental la aplicación, no el desarrollo, del paradigma; se centran las energías en la apropiación crítica de nuevas tradiciones técnicas (en economía y antropología cultural), nuevos recursos intelectuales —como lenguas y matemáticas— y nuevos cuerpos de información histórica y datos sociológicos concretos.

La segunda etapa difiere de la primera en que Marx y Engels habían ya adoptado compromisos intelectuales que los obligaron. En el primer período fueron herederos de la obra de otros —Hegel, los

socialistas utópicos, los economistas políticos—, pero luego, en el segundo período, enfrentaron un legado que no podían rechazar. Estaban limitados por su propia identidad ya establecida y por la necesidad de ser consecuentes con sus propias reglas. Si en la primera etapa produjeron su paradigma en una explosión de intensidad creativa, el segundo parecía exigir una reflexión más fría, al enfrentarlos con la tarea de acomodar el continuo desarrollo a su propio pasado, con coherencia y fidelidad. En este período, el paradigma empieza a sufrir una especie de entropía y aparecen varias anomalías importantes con respecto a él, aunque ellos no las definan focalmente como tales:

1. El modelo unilineal de evolución social comienza a ser socavado, en parte tácitamente y en parte abiertamente, por la discusión política sobre las perspectivas del socialismo en Rusia y por estudios históricos sobre la disolución de las comunas primitivas y las diversas formas —entre ellas, el Modo de Producción Asiático— a las que pueden conducir.

2. El énfasis en la importancia universal de las luchas de clases es socavado por la investigación cada vez más intensa de Marx y Engels sobre la comuna primitiva (es decir, tribal) y la creciente importancia que ésta asume en sus estudios, como en lo referente a su idea de que la clase dominante es la que posee los medios de producción vigentes.

3. Marx comienza a dudar de que la revolución violenta sea necesaria en todas las sociedades, y en 1872 sostendrá públicamente que algunos países pueden seguir un camino parlamentario hacia el socialismo.

4. Las ideas de Marx sobre el Estado clasista se harán más complejas en el curso de sus estudios histórico-periodísticos de *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* y *Las luchas de clases en Francia,* que ponen más énfasis en la autonomía del Estado, la importancia del nacionalismo y la legitimidad política, de la política en general y del fundamento moral de la política en particular. La relativa autonomía del Estado es afirmada aún más enfáticamente en su concepción del «Despotismo Asiático» y el Modo de Pronducción Asiático.

5. La importancia relativa de la hegemonía *ideológica* como base de la dominación burguesa adquiere mayor relieve y, en verdad, gran parte de la economía política de Marx se centra en el problema de la *mistificación* y el ocultamiento de la realidad social a través de la extracción disimulada de la plusvalía bajo el capitalismo.

6. Así, el supuesto del predominio sin ambigüedades de la infraestructura sobre la superestructura, de la economía sobre la política y el Estado, es socavado y puesto en tela de juicio, al igual —en verdad— que el materialismo filosófico original. El marxismo se desplaza tácitamente del materialismo-como-contrario al materialismo-como-negación del idealismo.

7. El supuesto de que los socialistas pueden adueñarse del viejo Estado burgués y usarlo para sus fines es socavado aún más por las conclusiones que Marx extrajo de la Comuna de París en *La guerra civil en Francia* (1871). Sin embargo, estas conclusiones se hallan en tensión, si no en abierto conflicto, con el supuesto (el número tres anterior) sobre la posibilidad de un acceso parlamentario al poder. De este modo, en un plano el marxismo se hace revolucionario; pero en otro se hace más reformista. Aumentan las contradicciones internas.



### *Etapa III: La normalización del paradigma*

Este período, que va *aproximadamente* de 1872 a 1883 (muerte de Marx) y 1895 (muerte de Engels) está en gran medida dedicado a frenar las vulgarizaciones del marxismo que brotan con el éxito de su difusión y el creciente interés de una generación más joven de socialistas. Aunque comienza ya en vida de Marx, el problema de mantener la identidad y las fronteras del marxismo se intensifica.

Hay dos tareas principales que es menester abordar en este período: 1, el mantenimiento de los límites frente a la amenaza de la «vulgarización», y 2, la consideración de las crecientes anomalías del paradigma. La primera tarea más bien provoca la mera reafirmación defensiva del viejo paradigma; pero la segunda exige la discusión franca de las dificultades internas del paradigma. Así, las dos tareas pueden inhibirse mutuamente. Por último, el mantenimiento de los límites y la tarea de socialización, esto es, la mera reproducción del paradigma primario, se convierten en la opción fundamental que hace Engels, después de que la muerte de Marx lo deja solo. En resumen, la reconsideración crítica seria del paradigma primario es dejada de lado para hacer lugar a una reafirmación defensiva que oculta sus contradicciones. La consolidación del paradigma marxista por Engels durante este período involucra la formulación concisa y explícita de elementos ya presentes en el paradigma primario, con un énfasis adicional en la interacción de los elementos superestructurales e infraestructurales, haciendo así explícito el paradigma, facilitando su transmisión y corrigiendo las tendencas a la vulgarización, pero ocultando las dificultades intrínsecas del paradigma.

### *Engels como definidor del paradigma del marxismo*

Gareth Stedman Jones ha señalado que la síntesis de Engels encarnaba «un límite teórico». «Las confusiones de algunos de los textos posteriores de Engels reflejan... un límite teórico a la obra inconclusa de Marx y Engels.» Es decir, no cabría esperar que la formalización del paradigma por Engels fuese muy superior a los materiales que sintetiza. Esta dificultad se centra en la afirmación de Engels de que la economía es determinante en «última instancia», no obstante, lo cual la superestructura ideológica reacciona sobre la infraestructura económica y no puede ser reducida a ésta. El problema no es, como Jones parece pensar [2], que Marx no hubiese especificado «el mecanismo estructural preciso que conecta» la base económica con la superestructura ideológica, sino que está en otra parte. Reconocer un papel a lo ideológico, reconocer su recíproco impacto sobre la base económica, da a ésta, a las condiciones «objetivas», un carácter condicionado, y ello en un grado *desconocido. Esto, pues, hace problemática la cuestión importante de la medida en que las «condiciones objetivas» limitan verdaderamente la acción.* Aquí hay una laguna, y fue en esta laguna en la que Lenin más tarde sumergiría las iniciativas de vanguardia del Partido Bolchevique.

Los esfuerzos de Engels, pues, consolidan e identifican el paradigma marxista primario: en el vasto edificio de textos e ideas, Engels señala selectivamente a los que define como decisivos. En verdad, es este mismo señalamiento lo que define al paradigma. Pues un paradigma no es un cuerpo intrínsecamente excelente de obras e ideas; los paradigmas se constituyen como tales cuando *personas de autoridad,* en una comunidad intelectual, definen selectivamente lo que es excelente entre un cuerpo mayor de obras, y su misma selección establece sus opciones como ejemplares y, de este modo, fijan un punto de orientación para los otros miembros de esa comunidad. Es inherente a la definición de un paradigma el que se destaque un cuerpo de obras como excelente, haciendo resaltar su originalidad, su poder y su productividad, y recomendándolo a otros. En tal proceso de patrocinamiento, pues, se tenderá a disimular los límites, los defectos y las contradicciones de una obra. Por ende, el mismo proceso de construcción de un paradigma tiende a ser una dramaturgia unilateral, que ilumina las virtudes, pero guarda un discreto silencio sobre los límites

[2] Véase Gareth Stedman Jones, «Engels and the End of Classical German Philosophy», *New Left Review,* mayo-junio de 1973. Sobre la contradicción misma, véase también el olvidado pero aún muy útil trabajo de Robert V. Daniels «Fate and Will in the Marxian Philosophy of History», *Journal of the History of Ideas,* 21, octubre-diciembre de 1960.



intelectuales, ocultando, protegiendo y *transmitiendo* los límites y contradicciones de la obra; y al ocultarlos, hace difícil resolverlos y trascenderlos. Hacer paradigmático algo, pues, es transmitir un logro y, al mismo tiempo, ocultar su talón de Aquiles. Pero esto es normal en la elaboración de paradigmas en todos los campos, y ciertamente no es un signo, como pretenden sus detractores, de que Engels tuviese una mente de segundo orden o de su tendencia a la vulgarización. Mucho de lo que se ha llamado la vulgarización de Marx por Engels es poco más que el intento normal del marxismo para definir su paradigma y centrar los esfuerzos en ello.

La formalización por Engels del paradigma marxista, pues, aspira a corregir las vulgarizaciones del marxismo que trataron de sustituir el saber histórico empírico por la mera invocación al marxismo y exageraron el lado económico de éste, a la par que subestimaron la relativa autonomía de los elementos superestructurales, tal vez particularmente lo ideológico. La formalización del paradigma de Engels acentúa la interacción recíproca de las infraestructuras y las superestructuras, orientando el paradigma hacia una forma generalizada de análisis de sistemas. Sin embargo, no planteó como intelectualmente problemática la economía política de *El Capital,* sino que la considera como definitivamente establecida y suficiente para fundar las estrategias políticas de la Segunda Internacional que lo entendían como una demostración del necesario e inevitable colapso del capitalismo.

Las admoniciones de Engels a los jóvenes socialistas no son, por tanto, seguir adelante y desarrollar esa economía política, como se hace claro en sus últimas cartas, sino analizar *El dieciocho brumario* de Marx, con su manifiesta elusión del economismo vulgar y su fundamental preocupación por el poderoso papel del Estado y la política. Engels estimula la historia económica y social, no concebida como aplicación de *El Capital,* sino del paradigma primario. Engels, pues, se define principalmente como el conservador del paradigma primario, más que de la economía política de *El Capital.* Aquél es la parte del marxismo que, en un sentido, es más fundamental, y, en otro, es también pretécnico; representa, asimismo, la parte del marxismo en la que fueron mayores los intereses y actividades intelectuales de Engels.

### *La simplificación del paradigma y la estasis del marxismo*

Enfrentado con la tarea de transmitir el marxismo a un número creciente de jóvenes socialistas con tendencia a «vulgarizarlo», Engels se ve obligado a aceptar y simplificar el paradigma primario, a disimu-

lar sus dificultades y a definir concisamente, en vez de evaluar críticamente, sus caracteres esenciales, para facilitar así su transmisión. Esta es seguramente una tarea que Marx también habría abordado, si hubiese vivido, y realmente tenemos poca base para suponer que lo habría hecho de manera muy diferente de la de Engels. Este, pues, define selectivamente el marxismo como una posición intelectual y política después de la muerte de Marx; es su definidor del paradigma.

Hacer un punto de vista intelectual paradigmático es, esencialmente, lo que hace todo *libro de texto*; es considerar un conjunto de teorías como tan seguras que se convierten en algo que debe ser transmitido a mentes menos sutiles que las de quienes las formularon y de las que se espera que lo usen como punto de partida. Un paradigma, entonces, es esencialmente un mecanismo estabilizador de la hegemonía intelectual, de los fundadores sobre los epígonos, de una generación vieja sobre otra más joven. Como lo ponen en claro las admoniciones de Engels a los socialistas jóvenes, el paradigma es entendido como un plan de asignación de labores, que distribuye tareas a los jóvenes aprendices y trabajadores cualificados intelectuales, constituyéndolos como miembros de una escuela que deben mantener el paradigma colectivo como emblema y propiedad de su comunidad, delineando las fronteras intelectuales que lo definen y que necesitan ser protegidas.

El dogmatismo que posteriormente proliferó entre los marxistas, por consiguiente, estaba ya semipreparado por la estasis del pensamiento crítico inherente a la forma paradigmática; pero esto es sólo una *potencialidad* para el dogmatismo que el marxismo comparte con la ciencia convencional y normal. Si el dogmatismo marxista no es un proceso ajeno a la ciencia misma, sino una potencialidad que comparte con ella[3], ¿por qué esta potencialidad floreció tanto en el marxismo?

En parte, esto ocurre porque el marxismo no es sencillamente una interpretación del mundo —como se comprometió a *no* ser—, sino un intento de cambiarlo. Precisamente porque es un esfuerzo por unir la teoría y la práctica para cambiar el mundo, es grande la presión para presentar la «teoría» como una base *segura* de la acción, no como problemática y necesitada de ulterior desarrollo. No se puede pedir a la gente que asuma grandes riesgos en nombre de teorías inciertas. Se tiende a dar por sentada la teoría marxista, no como problemática, tanto más cuanto que sus esfuerzos para cambiar el mundo proce-

[3] Un interesante y detenido estudio del dogmatismo en la ciencia es el de Robert McAulay, «Velikovsky and the Infrastructure of Science», *Theory and Society*, noviembre de 1978, pp. 313-342.



den exclusivamente en peligrosos conflictos con fuerzas poderosas, lo cual provoca ansiedad en quienes emprenden la lucha. Estas ansiedades aumentan las rigideces y la necesidad de certidumbre teórica para justificar los padecimientos.

La teoría, además, tiende a convertirse en una fuente doctrinal de solidaridad de grupo, esto es, en un conjunto de creencias compartidas que mantienen el grupo unido contra las amenazas externas y la ansiedad interna, porque son creencias que se tienen en *común*; pero en la medida en que aparece la diversidad en las creencias, disminuye su capacidad para fortalecer la solidaridad grupal. La misma situación de combate, pues, ejerce gran presión para que se suspenda la evaluación crítica del marxismo, con lo cual se lo congela; alienta una idea de la teoría que la juzga como ya segura y que sólo es menester aplicar, en vez de exigir nuevas investigaciones. Si la ciencia social académica «normal» se ve paralizada por su necesidad de certidumbre, si nunca actúa porque nunca sabe lo suficiente, el marxismo satisface la necesidad de certeza de la acción declarándose un producto ya probado y canonizando su teoría, lo que conduce a ocultar las anomalías, mutilando así la capacidad de la teoría para un ulterior desarrollo. Además, la mayoría de los miembros de los grupos marxistas de combate serán recompensados por sus éxitos políticos en la conquista del poder, o por su firmeza, lealtad y capacidad de controlar sus ansiedades luchando por el poder, no desarrollando la complejidad teórica. A medida que el marxismo se entrega a la lucha por el poder, la teoría se convierte en la propiedad de un partido político, que es la base de su solidaridad, y la teoría queda sometida a la interpretación *autorizada* de los dirigentes del partido (quienes pueden ser teóricos, pero a menudo no lo son).

Así, los teóricos quedan alienados de su propiedad teórica, ya no pueden hablar de la teoría independientemente de los dirigentes del partido, aunque éstos tengan escasa o ninguna competencia teórica. Es notable que Marx y Engels a menudo tuvieron agudas diferencias con los líderes de los partidos obreros alemanes, y muchas de sus diferencias con Lasalle pueden ser interpretadas de este modo. Se negaban a aceptar la disciplina del partido y a someter a consideraciones políticas su propia labor teórica, que fue, como relata Engels[4], la causa de que se negasen a dirigir periódicos socialistas.

[4] F. Engels, *Briefe an Bebel*, Berlín, Dietz Verlag, 1958. Véase especialmente la carta del 18 de noviembre de 1892, en la que Engels señala: «Es una posición estéril para quienquiera que tenga iniciativa ser director de un periódico de partido. Marx y yo siempre estuvimos de acuerdo en que nunca aceptaríamos tal posición y sólo trabajaríamos para un periódico que fuese financieramente independiente hasta del Partido mismo.» Para un desarrollo más detallado

El control del partido sobre el paradigma aumenta la vulnerabilidad de la teoría al dogmatismo, sometiéndola a un glacial inmovilismo. El control del partido restringe el marxismo a una tecnología instrumental con poder movilizador, intensificando la tendencia natural del paradigma a resistirse al examen crítico de temas básicos. En la medida en que la dirección del partido funda su autoridad en su competencia teórica, toda crítica de la teoría implica una crítica de su autoridad y de sus decisiones. Y en la medida en que la autoridad de los dirigentes se basa en su éxito político, la teoría será dejada de lado o modelada para adecuarla a los propósitos de los líderes. Precisamente porque el marxismo alabó la teoría, señalando que proporcionaba al comunismo una de sus grandes ventajas [5], los dirigentes de los partidos marxistas han tratado —mucho más que los líderes de otros partidos políticos— de presentarse como competentes en la teoría, si no dotados para ella; por eso, usan su prestigio en el partido y su poder organizativo para resolver problemas teóricos en favor de sus interpretaciones. En tanto los teóricos sean expropiados de la teoría por los dirigentes del partido, lo cual significa que los cambios en el paradigma deben ser sancionados por los líderes, el paradigma será canonizado y paralizado, aprenderá poco de la investigación histórica y carecerá de crecimiento y desarrollo acumulativos [6].

### *Las anomalías como creatividad ilícita*

Nuestras exploraciones de la evolución temprana del marxismo nos han revelado dos problemas interesantes. Uno de ellos es el modo

de mi posición sobre la autonomía de la comunidad de teóricos, véase mi trabajo «La Política del Espíritu», en *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*, Hardsmonworth, Penguin Books, 1975, esp. pp. 120-123. [Edición castellana de Alianza Editorial, *La sociología actual: renovación y crítica*, Madrid, 1979.]

[5] *Communist Manifesto*, p. 30, donde se señala que la teoría permite a los comunistas tener una comprensión superior de la «línea de marcha».

[6] Esto significa que no hay ningún modo de proteger el desarrollo acumulativo de la teoría social marxista, ni de ninguna otra, más que colocándola en un contexto grupal específico, esto es, una *comunidad de teóricos* relativamente *autónoma*. Nuevamente, véase mi escrito «La Política del Espíritu». Y cabe añadir inmediatamente que hasta la universidad sólo guarda una lejana e insatisfactoria semejanza con lo que se necesita, pues ella misma está sujeta a presiones políticas y de mercado. Así, parece probable que la propia carrera excéntrica y vida marginal de Marx, su fracaso en obtener el puesto universitario que anhelaba, su negativa a realizar un trabajo rutinario para ganarse la vida y la ayuda de toda la vida de su amigo Engels contribuyeron poderosamente a permitirle escapar de las convenciones intelectuales de su época.



como la cristalización del pardigma del marxismo fue estimulado por la generación más jóven de adeptos del socialismo. Como la perla de la ostra que rodea al irritante grano de arena, la formación del paradigma fue en parte una respuesta a esa irritación. El problema que esto nos plantea es «clásico». ¿Por qué tal encuentro intergeneracional es definido (por los viejos, desde luego) como prueba de una «vulgarización» (de los jóvenes, por supuesto)?

El segundo problema aquí incubado es el de la «anomalía». También es clásico, pues se manfiesta repetidamente en todo género de empresa intelectual en marcha, inclusive en las ciencias «reales», como nos lo ha dicho pacientemente Thomas Kuhn desde 1962. Las «anomalías», podríamos decir, son las formas suaves que adoptan las contradicciones dentro de la vida intelectual institucionalizada. Aquí «anomalías» significa diferencias entre las expectativas del paradigma marxista primero y los supuestos o conclusiones a los que llegó Marx posteriormente cuando aborda nuevos materiales que a veces son llamados (demasiado estrechamente, creo) su «investigación». Las anomalías se relacionan con el grado en que estemos atrapados por nuestro pasado, por nuestros compromisos y hasta aprendizajes previos, y el grado en que esos primeros vigorizantes triunfos de nuestra existencia cuelguen de nuestro cuello como un albatros a medida que avanzamos, tratando de continuar creciendo y repetir esos éxitos. El lugar clásico del problema de la anomalía en el marxismo es, por supuesto, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* de Marx, en el cual, como ya señalamos, acentúa la autonomía relativa de la ideología y de la esfera política, a una apreciable distancia de las estipulaciones más economicistas del paradigma primario.

Sin embargo, sería errado dar exagerada importancia a lo particular de este libro y aislarlo de otros. Pues si atendemos a las fechas, observaremos que fue escrito poco después de que Marx desarrollase sus estudios sobre el Despotismo Oriental y el Modo de Producción Asiático (MPA), los cuales, como hemos visto, tienen su propia y turbulenta anomalía, y antes de esa curiosa carta que escribió a Engels el 27 de julio de 1854. En esta carta a Engels traía a colación y husmeaba el problema de la «sociedad civil» (pero nunca realmente ahondó en él) y cómo ésta se hallaba implicada en el ascenso de la burguesía, a la par que reflexionaba sobre la observación de Thierry de que «la palabra "*catalla, capitalia*" aparece con el surgimiento de las comunas».

Así, el período fértil en anomalías de Marx empezó (pero sólo empezó) por la época en que inició *El dieciocho brumario*, en 1852, y se intensificó aproximadamente de 1853 a 1854; su perdurable resonancia puede oírse en la segunda edición de *El dieciocho brumario*, en 1868, y en los cambios que introdujo en él. El año en que Marx

comenzó *El dieciocho brumario* —esa temporada de preñez intelectual ilícita— fue también (observémoslo) el año en que el ama de llaves de los Marx, Helene Demuth, concibió y dio a luz al hijo ilegítimo de Marx, Freddy. Los destructivos pensamientos ilícitos de Marx, las anomalías de su paradigma, fueron expulsados, como su hijo ilegítimo, de su casa poco después de nacer. Fue entonces, en ese lapso fértil, cuando Marx tuvo un nuevo estallido de creatividad, pero luego se apartó violentamente de esos nuevos y desordenados comienzos.

En *El dieciocho brumario,* Marx señaló que los republicanos burgueses «no eran una facción de la burguesía unida por intereses comunes y caracterizada por condiciones específicas de la producción», sino que sus miembros estaban unidos por su *ideología* republicana cuya influencia se debía «sobre todo, sin embargo, al nacionalismo francés»[7]. En resumidas cuentas, aquí se da amplia cabida a la influencia de la ideología política sobre los sucesos, y los motivos «idealistas» no son ignorados ni reprimidos. El quid está en que la importancia que se les atribuye en el libro está lejos de las afirmaciones básicas del paradigma primario (de que la conciencia no determina el ser social, sino, por el contrario, que el ser social determina la conciencia social), aunque ellas también son reiteradas en *El dieciocho brumario.* Además, no sólo contempla a las personas como defendiendo intereses materiales de base económica, sino también como en busca de poder; presenta a Luis Bonaparte movido, no por la riqueza, sino por la sed de poder. Análogamente, Marx distingue entre la burguesía parlamentaria y la extraparlamentaria, y sostiene que la última «parece actuar sobre la base de puros intereses de poder». Mientras el paradigma primario de Marx normalmente subrayaba la influencia de la posición de clase o los intereses económicos en la política, en *El dieciocho brumario* señala ampliamente los vínculos entre política y *moralidad,* poniendo de relieve la importancia de la legitimidad política. En este espíritu, Marx hace resaltar que, en contraste con la Asamblea Nacional, donde los votos están divididos y la voluntad colectiva de la nación se halla dispersa, la elección del presidente concentra la voluntad de la nación: «En el Presidente halla su encarnación este espíritu nacional»[8]; es la personificación misma del principio de la soberanía popular, es especialmente poderoso, es decir, «posee una especie de derecho divino».

Así, este estudio histórico muestra repetidamente el hecho de que Marx atribuía importancia a los elementos morales y normativos para

[7] Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte,* Nueva York, International Publishers, 1964, p. 27.

[8] *Ibid.,* pp. 32-33.



los sucesos que trataba de comprender. Pero si bien los reconoce reiteradamente en este contexto empírico concreto, nunca dejó de sostener la prioridad de lo económico cuando teorizaba de manera explícita. Es decir, cuando Marx se detiene a pensar en la importancia de esos elementos superestructurales, también trata de reducir su disonancia con la prioridad en teoría que su paradigma atribuye a lo económico, tratando de acomodar lo ideológico y político a su sistema teórico, de acomodarlo a lo económico: así, normaliza las anomalías.

Hay un aspecto de este estudio histórico que es particularmente discordante con el sistema teórico de Marx, y es la importancia que éste atribuye al Estado y a su vasta influencia sobre la sociedad. Habitualmente, la concepción teórica de Marx del papel del Estado es que deriva de relaciones de clase y de ordenamientos económicos. En su paradigma teórico, Marx subraya la dependencia del Estado, de su aparato represivo y su persona, con respecto a la clase dominante. El marxismo hace una contribución importante al recuperar el Estado como *parte* de la sociedad, considerándolo en su relación con otras fuerzas sociales, en vez de tratarlo como si estuviera exclusivamente por encima de la influencia social. La racionalidad de la concepción de Marx del Estado reside en su persistente esfuerzo para recontextualizarlo, para considerarlo en sus relaciones con el todo social. Pero en vez de aceptar la elevada concepción hegeliana del Estado como encarnación de la racionalidad de la sociedad, y como elemento integrador y útil para la sociedad de su conjunto, Marx hace resaltar la parcialidad del Estado, su carácter interesado y no su desinterés, su especial apertura hacia la clase dominante y su uso contra la clase obrera. Sobre todo, Marx trata de desmistificar al Estado de un modo paralelo a su crítica del idealismo filosófico. Para ello, relaciona el Estado con el sistema de clases e insiste en su sometimiento a la burguesía dominante. «El ejecutivo del Estado moderno —declara el *Manifiesto Comunista*[9]— sólo es un comité administrativo de los asuntos comunes a toda la burguesía.»

Por tanto, es esencial para la coherencia de la teoría de Marx que el Estado sea una fuerza relativamente pasiva, secundaria, en la sociedad, que refleje la voluntad y obedezca las políticas de la clase propietaria dominante, y sea sensible a sus intereses.

Según el lúcido resumen de Paul Sweezy: «Las clases se distinguen por sus diferentes relaciones con los medios de producción y son definidas por un sistema de propiedad que da a la sociedad una estruc-

[9] *Communist Manifesto,* p. 15. Aquí, una vez más, Engels trata de hacer a Marx menos vulnerable; el original alemán no se refería al «ejecutivo», sino al «moderno poder estatal».

tura legalmente sancionada y ejecutiva. La primera y principal función del Estado es mantener y proteger este sistema de propiedad, lo cual equivale a decir que el Estado es el instrumento de la clase propietaria o las clases propietarias para asegurar la estructura social de la cual se benefician... la(s) clase(s) que posee(n) los medios de producción explota(n) a la(s) clase(s) sin propiedad y puede(n) hacerlo por su control del Estado.» [10]

El marxismo, pues, implica claramente una crítica de la concepción liberal del Estado como un instrumento neutral para el mantenimiento del orden social. Descubre las ventajas *privadas* que derivan de la conducción por el Estado de los asuntos públicos, poniendo de relieve un aspecto del Estado que la concepción liberal había reprimido e invirtiendo la idea convencional, no sólo negando que el Estado esté señorialmente por encima de la sociedad, sino insistiendo en que es el sirviente de una de las partes de la lucha de clases, la clase dominante. (Marx, al parecer, no pudo resistir la tentación de lo contrario.)

En todo caso, ésta era la *teoría*. Sin embargo, en los estudios históricos de Marx, como hemos visto, las cosas son muy diferentes. Si en el paradigma y la teoría (y también en las investigaciones históricas) la política y el Estado son derivados del sistema de clases y obedecen a la clase dominante, las investigaciones históricas también presentan al Estado como *dominando a la sociedad y hasta al sistema de clases*. Así, Marx sostiene que en un país como Francia, con una burocracia de más de medio millón de personas, «el Estado se inmiscuye, controla, regula, supervisa y ejerce la tutela de la sociedad civil desde sus más amplias manifestaciones de vida hasta sus más insignificantes movimientos, desde sus modos más generales de ser hasta la existencia privada de los individuos; con lo cual la más extraordinaria centralización de este cuerpo parásito adquiere una ubicuidad, una omnisciencia, una capacidad para la movilidad acelerada y una elasticidad que sólo halla una contrapartida en la impotente dependencia, la carencia de forma, del cuerpo político real» [11].

En una afirmación que se aplica igualmente a las posteriores revoluciones «socialistas» colectivizadoras del siglo XX, Marx observó que «todas las revoluciones perfeccionaron esta máquina, en lugar de aplastarla. Los partidos que contendían por el poder consideraban la posesión de este enorme edificio estatal como el principal botín del vencedor» [12]. Además de lo que Marx llama, significativamente, «las clases reales de la sociedad», Bonaparte, dice, «se ve obligado a crear

[10] Paul Sweezy, «Is There a Ruling Class in the USSR?», *Monthly Review*, octubre de 1978, p. 2.
[11] Marx, *Eighteenth Brumaire*, pp. 61-62. Véase también p. 18.
[12] *Ibid.*, p. 122.



una casta *artificial* para la cual el mantenimiento de su régimen se convierte en una cuestión de supervivencia» [13].

Finalmente, Marx hace un valeroso esfuerzo para normalizar el Estado bonapartista, relacionándolo con el sistema de clases y considerándolo como el representante de una de ellas: «Sólo bajo el segundo Bonaparte el Estado parece haberse hecho completamente independiente... Sin embargo, el poder estatal no queda suspendido en el aire. Bonaparte representaba a una clase.» Pero, ¿cuál es la clase a la que, según Marx, representaba el Estado de Bonaparte? No a los banqueros, los magnates industriales o la gran burguesía; en verdad, «la misma burguesía ahora clama contra la estupidez de las masas, de la vil multitud, que la entregó a Bonaparte». Marx sostiene que el Estado de Bonaparte representaba a «la clase más numerosa de la sociedad francesa... a los *pequeños propietarios campesinos*». En síntesis, aquí el Estado no es el representante de una clase minoritaria que lo usa para explotar a la gran mayoría, sino que, por el contrario, «los Bonaparte son la dinastía de los campesinos, de las masas francesas».

Así, el intento de Marx de normalizar su propio análisis del Estado bonapartista sólo generó una nueva oleada de anomalías para la teoría marxista del Estado como agente de una clase explotadora minoritaria. La explicación de Marx se hace aún más confusa cuando observa que, si el Estado bonapartista es realmente el representante de las masas campesinas, «¿qué ocurre con los levantamientos campesinos en media Francia, con las incursiones del ejército contra los campesinos, con el encarcelamiento y traslado masivo de campesinos? Desde Luis XIV, Francia no ha visto una persecución similar de los campesinos». Marx nuevamente cambia de curso y ahora advierte: «No entendamos mal. La dinastía bonapartista no representa al campesino revolucionario, sino al conservador... al que quiere consolidar sus posesiones... No representa a la ilustración, sino a la superstición del campesino.»

Marx, pues, reitera su idea de que el Estado bonapartista es «el ejecutivo que se ha hecho independiente», aunque representa a parte del campesinado. La confusión de la explicación que da Marx del bonapartismo es completa cuando deja de lado al campesinado y repentinamente afirma que Bonaparte es realmente el representante del *lumpen proletariat*: «el representante del *lumpen proletariat* al que pertenecen él mismo, su entorno, su gobierno y su ejército, y cuyo principal objetivo es beneficiarse a sí mismo».

Marx concluye *El dieciocho brumario* señalando que «Bonaparte lanzó toda la economía burguesa a la confusión». Pero, al parecer, no

[13] *Ibid.*, p. 129. Las bastardillas son mías.

fue sólo la economía burguesa, sino también el teórico revolucionario quien fue lanzado a la confusión. En verdad, no sólo ha quedado en ruinas la teoría marxista del Estado como comité ejecutivo de la clase dominante, sino que todo el análisis se tambalea y derrumba. La realidad ha descargado sobre la teoría un golpe abrumador.

La tensión entre el materialismo histórico, que claramente asigna un papel derivado al Estado, y la relativa independencia del Estado en la sociedad —evidente para Marx como periodista político— nunca fue resuelta sistemáticamente en el plano de la *teoría*. Siguió siendo una perturbadora dificultad que llevó a generaciones de marxistas a tratar de rescatar la teoría mediante comentarios incontables e ingeniosos, pero *ad hoc*.

### *La normalización de la teoría del Estado de Marx*

De este modo, pese a excelentes discusiones del análisis que hace Marx del Estado en diversos contextos, el estudio de Hal Draper sobre la teoría política de Marx, en el que hace una sutil distinción entre la «independencia» y la «autonomía» del Estado, finalmente debe reconocer la creciente «autonomización» del poder ejecutivo estatal. Este, señala Draper, puede liberarse de la dependencia con respecto a «todo otro sector de la sociedad, inclusive del... económicamente dominante». Finalmente, describe al Estado como haciendo de «Calibán» para el «Próspero» de la clase dominante [alusión a dos personajes de *La tempestad* de Shakespeare, n. del t.]; esto es, el Estado es similar al grosero y reluctante esclavo Calibán, quien busca su propio beneficio y puede hacerlo precisamente porque su amo, la clase dominante, también depende de él. El Estado-Calibán, aunque normalmente es mantenido bajo control, en tiempos anormales puede desmandarse y llegar a dominar a su anterior amo.

Draper trata en definitiva de normalizar la teoría del Estado de Marx afirmando que en realidad contiene *dos* teorías, una general y otra especial, cada una de las cuales es aplicable en tiempos diferentes. La teoría especial, «el Estado como comité administrativo de la clase dominante», sólo se aplica en tiempos normales. Ella opera dentro de una «teoría general del Estado» más amplia, según la cual en tiempos anormales sólo es el «ejecutor de las necesidades económicas de la situación nacional» (Engels) y «es siempre el organizador de la sociedad en interés de la estructura de clase (explotadora) tomada como un todo». «Cuanto más rápido es el cambio, tanto más revolucionarios son los tiempos... tanto más la teoría especial empieza a alejarse de una estrecha semejanza con la realidad, y tanto más la teoría general del



Estado se hace aplicable para explicar la estructura del poder político en el proceso de transformación social.» [14]

El Estado, pues, sigue siendo el comité ejecutivo de la clase dominante, excepto durante tiempos revolucionarios, anormales. El problema es que muy a menudo los tiempos son anormales. Y son revolucionarios precisamente cuando el Estado experimenta algún género de crisis política interna. La condición del Estado, pues, no depende sencillamente de los tiempos revolucionarios, sino que sus propias crisis políticas también determinan cuándo los tiempos se vuelven revolucionarios.

La formulación de Draper oscurece el hecho de que la autonomía del Estado en el mundo occidental moderno no sufre una mera variación cíclica, aumentando y disminuyendo con el auge y la declinación de las situaciones revolucionarias, sino que también ha manifestado un aumento a largo plazo con el tiempo, pese a las variaciones cíclicas. Así, el Estado entra en una tensión creciente con la clase propietaria. La afirmación de Marx de que el Estado es parte de la sociedad, y especialmente que depende del sistema de clases, parte de los Estados de su época relativamente limitados, en contraste con los gargantuescos aparatos estatales que aparecieron posteriormente. (Si los primeros socialistas fueron —según Marx— utópicos porque escribieron antes del pleno surgimiento del proletariado moderno, ¿qué diremos de un marxismo escrito antes de la aparición del Estado moderno plenamente maduro?)

Así, el énfasis de Marx en la dependencia del Estado con respecto al sistema de clases produjo una nueva represión intelectual; ocultó (para algunos marxistas) el poder y la autonomía crecientes del Estado, de donde la sistemática tensión de éste con la clase propietaria y cualquier otra. El marxismo, pues, llevó a ocultar lo que todo periodista político, y hasta toda persona de sentido común, sabe: que el Estado moderno no sirve sencillamente a la clase propietaria, sino que a menudo (y cada vez más) la domina. En este caso, ¿qué puede significar llamar a los propietarios una «clase dominante» o, peor aún, llamar una clase dominante a la clase obrera soviética? El moderno Estado occidental no sirve a la clase dominante (ni a ninguna otra), sino que compite con ella por los recursos. La burocracia estatal de Occidente extrae la plusvalía económica de que disponen otras clases y puede hacerlo porque ha expandido continuamente sus poderes, que no se los ha delegado simplemente una clase propietaria. En todo caso,

---

[14] Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution, Part I: the State and Bureaucracy*, Nueva York, Monthly Review Press, 1977, vol. 2, p. 587. Véase también el vol. 1, pp. 318 y ss.

el Estado ahora compite con las clases «reales» por recursos económicos en tiempos «normales»; en tiempos excepcionales, extrae esos recursos de las clases mediante órdenes, y a veces por la fuerza y el terror. Esta es la verdadera diferencia entre el Estado en períodos «normales» y en períodos «anormales».

Las deformaciones teóricas del marxismo en lo concerniente al Estado —la forma exclusivamente marxista de utopismo— contribuyó profundamente al fracaso de la práctica marxista, y en ninguna parte más profundamente que en la URSS. En el mismo momento de éxito del marxismo, cuando gana la lucha por el poder y se adueña del Estado, cuando se ve cerca de un socialismo emancipador, lo que crea de hecho es el poder enormemente expandido de un nuevo Estado, con lo cual confirma la aseveración de Marx de que «todas las revoluciones perfeccionaron esta máquina en vez de aplastarla».

En un paradigma que distingue las «clases reales» (incluida la clase dominante) de la burocracia estatal, no cabe esperar que ésta pueda convertirse en una nueva clase dominante: se la define como una casta «artificial». La teoría crea el mito de que el proletariado es la nueva clase dominante [15], aunque el proletariado nunca ha sido más completamente humillado que en algunos Estados marxistas. Así, el marxismo deja a los socialistas en el desconcierto, intelectualmente, ante el creciente poder del Estado y, en particular, no les da ningún asidero para comprender el carácter de clase de un Estado marxista como la URSS. La teoría marxista, que supuso la emancipación intelectual de la vieja mística del Estado, ahora desemboca en una nueva «Oscuridad a Mediodía».

¿Cómo hemos de entender el fracaso de esta teoría, de una teoría que, proponiéndose en un comienzo alcanzar la emancipación, termina alimentando una nueva falsa conciencia, inferior hasta al sentido común? Es menester recalcar que no estoy diciendo que fue la «lógica» de la teoría marxista lo que inevitablemente produjo las monstruosidades políticas del estalinismo y la Europa oriental. Ciertamente, hubo muchos factores que contribuyeron a esta catástrofe única, y no

[15] Puesto que la revolución es definida por los marxistas como la toma del poder estatal por el proletariado y la destrucción de la base económica de la vieja clase dominante, entonces, después de tal revolución presumiblemente el proletariado se ha apoderado del Estado. Según el resumen de Paul Sweezy: «Puesto que se descarta la división de los medios de producción entre los obreros individualmente, el nuevo sistema de propiedad tendría que ser necesariamente colectivo. Y puesto que la única institución que representa a la clase obrera como un todo es el nuevo Estado, esto significa que la antigua propiedad privada de la burguesía se convertiría en propiedad del Estado. Así, el proletariado sería la nueva clase dominante.» Sweezy, «Is There a Ruling Class», p. 4.



fueron los menos importantes de ellos las particularidades culturales y el atraso industrial de la Europa oriental. Pero, sin duda, la teoría marxista, en particular su defectuosa teoría del Estado, desempeñó *un* papel.

Pues al subrayar que el socialismo exigía la expropiación de la propiedad privada, fue llevado a pasar la administración de esta propiedad al Estado. El nuevo Estado, entonces, desarrolló una vasta burocracia administrativa para controlar las esferas económica *y* política. La burocracia, efectivamente, se convierte en una nueva *posición,* es decir, en una clase dominante cuyos privilegios políticos y personales están unidos, cuyo poder real está disfrazado por una ideología que afirma que una burocraica no es una clase «real», sino sólo una criatura de tales clases, y luego decora esta nueva conciencia falsa con el desvergonzado mito de que la nueva clase dominante «real» (bajo el socialismo) es el mismo proletariado humillado.

Exagerando su valiosa comprensión del nexo entre clase y Estado, el marxismo olvidó el sentido común de su tiempo. Haciendo hincapié, de manera narcisista, en el limitado círculo iluminado al que había contribuido, el marxismo dejó que el saber —y el sentido común— de su tiempo cayera en una oscuridad sólo penetrable de un modo *ad hoc*. La capacidad de los teóricos de articular y permanecer en contacto con las reglas que realmente emplean en su labor es empañada aquí por una regla de fondo que es peculiar de la comunidad de los teóricos. Esta regla tácita desalienta el hablar del lugar común, define esto como una trivialización y como una prueba de falta de originalidad creadora. Aunque ese lugar común pueda referirse a algo decisivo, si ya es conocido se pone en él menos énfasis que en algo menos importante, pero también menos conocido. En tal medida, pues, las necesidades de los teóricos están en conflicto con las de la teoría.

## *El enfrentamiento con las anomalías teóricas: mostrar sin decir*

Debe estar claro ahora que hay anomalías cruciales en el marxismo que, en parte, se centran en su análisis de la política en general y del Estado en particular. El paradigma primario presenta a éstos como elementos superestructurales dependientes de la clase propietaria y el modo de producción, mientras que los análisis de *El dieciocho brumario* y el Modo de Producción Asiático presentan al Estado y la esfera política como relativamente más autónomos y hasta dominantes.

Tales diferencias, ni que decir tiene, reciben muy diferentes interpretaciones de los marxistas y sus críticos. Los primeros, farisaica-

mente, no las definen como anomalías, sino como «prueba» de que el marxismo no es una teoría economicista estrecha. En cambio, los críticos del marxismo interpretan tales diferencias como verdaderas anomalías y como prueba de que el marxismo es contradictorio. Después de presentar su «veredicto», se retiran. Ambos enfoques, creo, tienen elementos valiosos, pero ambos quedan un tanto esterilizados por su ánimo polémico.

Los marxistas tienen razón al sostener que el marxismo, sobre todo en la etapa segunda del paradigma, en verdad manifestó en forma creciente un intento de ir más allá del economicismo y dar nuevo peso al Estado, a lo político y a los elementos ideológicos, esto es, a lo «superestructural». Pero también se equivocan en cuanto que, si bien esto se encuentra en los estudios de Marx, no está presente en el plano *teórico*. El nuevo papel de la superestructura no recibió realmente elaboración teórica; el paradigma, en lugar de ser cambiado para acomodarse a las anomalías, sólo fue normalizado. Así, se arguye a menudo en *El dieciocho brumario* que este papel novedosamente acentuado de la superestructura en realidad se ajusta al viejo paradigma. Esto es «normalización». (Es como el buen ilusionista que estimula a su público a creer que él, accidentalmente, les ha permitido atisbar cómo efectúa su treta, pero termina mostrándoles que esa solución, en todo caso puesta por él mismo en su mente, era equivocada, y son doblemente «engañados».) En resumen, las anomalías no son definidas como anomalías. La contradicción es negada y *el teórico puede «mostrar» que ha tomado en cuenta lo que no está en su teoría manteniendo su adhesión a ella.* Básicamente, esta maniobra teórica se lleva a cabo ocultando las diferencias entre «mostrar» y «decir», pretendiendo que ambos son iguales. El teórico, en efecto, *muestra* al lector que, en verdad, toma en cuenta lo que su teoría omite, con lo cual insinúa que esto es realmente incorporado a lo que su teoría «dice» expresamente, aunque no lo hace.

En cuanto a los antimarxistas, tienen razón al percibir una inconsistencia (si no algo peor) entre lo que Marx muestra en *El dieciocho brumario* y lo que dice (en su teoría), pero se equivocan al creer que este «mostrar» es una mera inadvertencia que no se repetirá, o al suponer que esta diferencia entre mostrar y decir es un vicio peculiar del marxismo. Los marxistas sin duda se equivocan al negar la diferencia o en tomarla a la ligera; los antimarxistas se equivocan lo mismo al señalarla pero usar sencillamente la ocasión para anotarse puntos. Lo que aquí sucede merece ser mejor comprendido, precisamente porque no es peculiar del marxismo y porque nos dice algo de importancia general en la construcción de teorías.



## *La analítica: la teoría más los supuestos básicos subyacentes*

Para empezar, necesitamos elaborar una comprensión más profunda de lo que es la teoría (y por ende de lo que no es). En resumen, necesitamos una metateoría sobre la teoría, y la mejor manera de elaborarla es contrastando la teoría con algo frecuentemente confundido con ella, que yo llamo «análisis». Todos los teóricos, en verdad todos los pensadores, tienen sus modos característicos de procesar la información, su *modus operandi* intelectual típico. Conocer a un pensador, es (al menos) conocer su analítica, su *modus operandi.* Las analíticas son los tipos ideales (o tipificaciones) de las reglas —reguladoras y constitutivas— de la solución de problemas y de procesamiento de la información empleados por diferentes teóricos o escuelas de teóricos.

Las analíticas tienen conexiones en dos direcciones diferentes: de un lado, se elevan hacia la teoría misma, que es la prominencia saliente del plano analítico; del otro, una analítica encarna los elementos más profundos y menos articulados, es decir, los supuestos básicos subyacentes y la infraestructura de sentimientos que un teórico abriga. Ambos, supuestos y sentimientos, lo vinculan con la subcultura de algún grupo social y con la cultura del conjunto de la sociedad. Una analítica, pues, abarca supuestos básicos latentes [16] y una teoría articulada.

La *teoría* consiste en las reglas analíticas —reglas de procedimiento y reglas constituyentes (ontologías)— que sólo son: 1) *parte* de las reglas y tipificaciones que constituyen la analítica; son *algunas pero no todas* las reglas que usa un teórico para el análisis, y 2) de las que el teórico es *claramente consciente.* Otras reglas, que no forman parte de su teoría pero sí parte de su analítica, son consideradas como (lo que Michael Polanyi [17] ha llamado) la conciencia *auxiliar.* La teoría, pues, es la parte explícita de la analítica; los supuestos básicos subyacentes son la infraestructura tácita de la teoría. La teoría es el análisis articulado; los supuestos básicos subyacentes son los socios silenciosos de la analítica. La teoría es la cabeza del martillo; los supuestos básicos subyacentes son el mango en el que se asienta la cabeza del martillo y sin el cual no puede ser blandido, pero del que sólo tenemos una conciencia tácita.

---

[16] Puesto que los he analizado extensamente en mi libro *The Coming Crisis of Western Sociology,* Nueva York, Basic Books, 1970, no repetiré aquí ese examen. Véanse especialmente las pp. 29 y ss.

[17] Véase Michael Polanyi, *The Tacit Dimension,* Nueva York, Doubleday & Co., Anchor Books, 1967.

La distinción entre teoría y supuestos básicos subyacentes que aquí ofrecemos coincide parcialmente, pero sólo parcialmente, con la distinción que hace Jean Piaget en su *Desarrollo del pensamiento* entre el «esquema» y las «acomodaciones» del esquema. Para Piaget, el esquema es la estructura básica mediante la cual un sistema asimila —esto es, desestructura e incorpora— su entorno, o, aquí, por el cual un sistema teórico asimila información. Un esquema tiene un impulso propio y tiende a absorber y reelaborar material de su entorno para reproducirse; como él, una teoría no es sólo reactiva o sensible a la información que fluye por ella. Una teoría *resiste* a la información. Para ser aplicado, un esquema, al ser muy general, debe ser «acomodado» o adaptado para hacer frente a los materiales diversos y concretos con los que se encuentra, abriendo de este modo el esquema a presiones que pueden cambiarlo. Si bien la distinción del *esquema frente a la acomodación* es similar a la de la *teoría frente a los supuestos básicos subyacentes,* omite la distinción esencial que ha establecido entre una y otros, entre la conciencia focalizada de la teoría y la conciencia auxiliar de los supuestos básicos subyacentes (que, juntos, constituyen la analítica). Es precisamente esta distinción con respecto a la conciencia lo que llevó a Alfred North Whitehead a hacer su famosa observación de que «llegar muy cerca de una teoría verdadera y captar su aplicación precisa son dos cosas muy diferentes, como nos enseña la historia de la ciencia. Todo lo importante ha sido dicho antes por alguien que no lo descubrió».

Dicho con otras palabras, una teoría nunca *describe* realmente la labor teórica, nunca describe el *modus operandi* real del teórico, porque la teoría sólo es la *auto*-comprensión del teórico, es decir, una parte *selectiva, limitada,* de su *modus operandi,* la parte de la que es consciente y por la cual, presumiblemente, asumirá la responsabilidad. Si la teoría es la autocomprensión del teórico, es también su auto-*in*comprensión. O sea, la teoría es también la «falsa conciencia» de los teóricos, al presuponer que éstos actúan sólo de conformidad con las reglas que dicen aplicar, cuando, de hecho, también siguen siempre otras reglas, implícitas y tácitas: sus supuestos básicos subyacentes.

Los teóricos, pues, siguen muchas más reglas, y reglas diferentes (de procedimiento y constitutivas) de las que pueden articular como «su» teoría. La teoría sólo es un conjunto limitado de reglas de análisis aplicadas. Quedan otras reglas inarticuladas importantes: el silencio teórico, el subtexto teórico, los otros elementos teóricos, el fondo tácito.



La teoría, pues, es análisis articulado, es un análisis que sabe y puede decir lo que está haciendo. Como tal, es precisamente el paradigma de la *racionalidad* con el que comenzamos esta trilogía en *La dialéctica de la ideología y la tecnología*[18], donde la llamamos la «cultura del discurso teórico». Es decir, esta noción históricamente emergente de lo racional, subraya que una analítica debe ser capaz de hablar de las reglas que sigue. Así, la racionalidad premia la «teoricidad». La racionalidad, como la teoría, siempre es también en parte una falsa conciencia, al pretender conocer las reglas que sigue, al pretender que sólo ha seguido reglas de las que puede hablar y ha hablado, cuando debe siempre seguir también otras reglas indecibles.

La concepción de la teoría a la que hemos sido conducidos aquí difiere de la de muchos teóricos que, precisamente cuando actúan *contra* un positivismo dominante, conciben la teoría sólo en su relación con la «investigación» y el «hecho». Aunque Talcott Parsons trató de mostrar que los hechos sociales y la ciencia social dependen de la teoría, ignoró la *analítica* de la cual la teoría sólo es una parte. Parsons ha hecho problemática la teoría sólo en el contexto de la teoría-y-la-investigación, pero no exploró la relación de la teoría con partes más tácitas de la analítica[19].

Al declarar la guerra contra un empirismo que pensaba poder prescindir de la teoría, Parsons (y otros funcionalistas) adoptó la táctica de sostener que aun los empiristas tienen una teoría «tácita». Esto tuvo el efecto de fundir la distinción entre teoría y analítica. Al centrar su crítica en los límites del empirismo, Parsons nunca exploró sistemáticamente los límites de la teoría. Al enfocar la conexión de la teoría con la investigación, con los hallazgos fácticos de ésta, la tesis central de Parsons era que el desarrollo histórico de la teoría social fue convergente a causa de su relación con la investigación, y que este nexo dominó la evolución de la teoría. La teoría social, por tanto, fue definida sólo en su relación con la ciencia, mientras sus otros vínculos, nunca clarificados sistemáticamente, siguieron siendo un conjunto fusionado de factores «extracientíficos».

Cuanto más énfasis se dio a lo que, durante los decenios de 1930 y 1940, los sociólogos llamaron esperanzadamente «el matrimonio

---

18 Véase mi libro *The Dialectic of Ideology and Technology,* Nueva York, Seabury Press, 1976, especialmente el cap. 2, «Ideological Discourse as Rationality and False Consciousness».

19 La exposición clásica de la posición de Parsons sobre esto sigue siendo su libro *Structure of Social Action,* Nueva York, McGraw Hill & Co., 1937, esp. el cap. 1. Aunque fundamentalmente equivocado en su tesis principal sobre los orígenes de la teoría voluntarista, este libro emancipó como el que más a la sociología norteamericana del empirismo.

de la teoría y la investigación», tanto mayor fue el grado en que otras relaciones de la teoría fueron tratadas como lazos ilícitos. Las relaciones de la teoría con la analítica, con supuestos básicos subyacentes más profundos, con estructuras afectivas y con la sociedad y la cultura, más ampliamente, fueron oscurecidas; la práctica de la sociología del conocimiento y los dedicados a ella se hicieron sospechosos, y la filosofía fue ignorada.

Por ello, hubo una tácita aprobación de la autocomprensión de la teoría según la cual ésta puede estar libre de valores, libre de todo excepto de intereses técnicos, e independiente de las presiones sociales. En suma, la lucha de la teoría social contra el empirismo la colocó en la posición de basarse en sus propias credenciales científicas, de subrayar el carácter científico de la teoría, asimilando así la teoría social a la ciencia, convirtiéndola en una «ciencia-cosa». Esto reforzó la conciencia de la teoría social de que (como la ciencia) era independiente de la situación, del campo, un parto virginal no mancillado por la sociedad La lucha contra el empirismo, pues, tuvo el infortunado efecto de cientifizar la teoría, hasta la teoría antipositivista, de simplificarla exageradamente y de reforzar la falsa conciencia de los teóricos. Paradójicamente, cuanto más la teoría se congració con la ciencia, tanto menos fue capaz de la misma autonomía que encomiaba.

### *La «vulgarización» del marxismo*

Podemos ahora volver a las dos cuestiones específicas con las que empezamos a discutir la teoría como analítica articulada, comenzando por el problema de la «vulgarización», esto es, las dificultades para transmitir la teoría a una generación más joven. Aquí debemos recordar que la teoría no es una isla remota; reposa sobre una variedad de infraestructuras, supuestos básicos subyacentes, y está vinculada con las estructuras de los sentimientos; finalmente, con la sociedad y la cultura en general. Es inherente a la socialización de una nueva generación en un paradigma que la teoría comunicada a ella inevitablemente enfoque sólo una parte *limitada* del *modus operandi* de la generación anterior. Transmitir una teoría, pues, no es transmitir todo el *modus operandi* activo (esto es, la analítica), sino sólo su parte más visible. Es inevitable que la generación siguiente no reciba todo lo que necesita para actuar. La generación más joven tendrá que adaptar la teoría que recibe para adecuarla a nuevas condiciones, y tendrá que improvisar nuevos supuestos básicos subyacentes. Puesto que la analítica está vinculada con toda la sociedad y la cultura, se modifica y cambia con los nuevos desarrollos históricos, de modo



que los teóricos jóvenes deben improvisar nuevos supuestos básicos subyacentes, para hacer aplicable una vieja teoría, o «reinterpretar» la teoría heredada, para adecuarla a los nuevos supuestos básicos subyacentes que ha elaborado.

En el último caso, la generación más joven puede ser considerada (por la vieja) como «deformando» la teoría, donde esto significa *añadir* algo impropio de ella. Pero cuando una generación joven trata de comprender una teoría literalmente, es decir, limitando su interpretación de la teoría articulada que se le ofrece, y sin agregar los habituales elementos tácitos (para ellos desconocidos) de la analítica, se juzga que «vulgarizan» la teoría, es decir, la simplifican demasiado, *omiten* algo apropiado. Esta fue esencialmente la acusación de Engels contra la generación joven; se quejaba de que no habían dado suficiente importancia a los elementos superestructurales y habían omitido la interacción de esos elementos con la infraestructura.

Así, la teoría es vulgarizada precisamente porque sólo es parte del análisis, la parte articulada, y precisamente cuando otros elementos tácitos de la analítica —y en los cuales se basa la teoría— no son transmitidos simultáneamente. En la medida en que el marxismo se empeñó en «abolir» la filosofía, algunas de sus propias premisas más profundas quedaron en la sombra, como ha señalado correctamente Louis Althusser. Estas fueron arrojadas a la analítica tácita de la que, sin embargo, disponían Marx y Engels, quienes la devaluaron. Pero los socialistas jóvenes, quienes aceptaban la prescripción de los maestros de «abolir» la filosofía como una aprobación de su evitación de ella, quedaron radicalmente apartados del acceso a gran parte del fondo analítico en el que se basó el materialismo histórico, y sin él se convirtió en un proyecto mecánico y, en verdad, vulgar.

Cuando la teoría está ligada a una práctica de «investigación» que implica conductas altamente dilucidadas —esto es, «operaciones»— en condiciones controladas, muchos de los elementos inarticulados de la analítica se transmiten sin que los transmisores ni los receptores se percaten de ello. Hay aquí un decir de la teoría y un mostrar de la analítica en el curso de un «aprendizaje» activo, de modo que se reduce, si no se elimina, el abismo entre el mostrar y el decir.

Es en estos términos como podemos elaborar nuestra interpretación del problema de las anomalías en la obra de Marx, es decir, de las diferencias entre su teoría y lo que habitualmente se llama su «investigación». En realidad, las diferencias no aparecen entre su paradigma teórico y su «investigación», sino entre los *supuestos tácitamente exhibidos en el curso de su investigación;* en síntesis, la diferencia está entre su paradigma teórico y sus supuestos básicos sub-

yacentes. En esta perspectiva, pues, obras como *El dieciocho brumario* de Marx, que muestran la importancia que atribuía a la autonomía de lo político, al Estado y a los elementos ideológicos, serán mejor entendidos si consideramos que exhiben más elementos tácitos de la analítica de Marx. Estos son *mostrados* en el curso de sus investigaciones, pero no son *dichos* como elementos de su paradigma teórico, el materialismo histórico. Desde nuestra perspectiva, pues, esta diferencia ejemplifica el inevitable abismo que existe entre toda teoría y la analítica; no implica ninguna culpabilidad especial de la obra de Marx. Si nuestra concepción las «normaliza», no por ello debe tranquilizar nuestra curiosidad por ellas. Pues deja sin responder una cuestión importante: *cuáles* reglas analíticas llegan a ser articuladas como «teoría» y *cuáles* permanecen silenciadas, engranadas en la analítica sólo como una presencia tácita.

En este contexto sólo puedo bosquejar unos pocos de los factores que influyen en esto: un elemento es trasladado del silencio de los supuestos básicos subyacentes al lenguaje de la teoría si un autor lo define como su propiedad literaria. Es más probable que un autor articule una regla si la define como «suya», como una muestra de su originalidad; en este caso, articular la regla es un modo de proteger su propiedad de ella. Anticipemos: la elaboración teórica es la generación de capital cultural; es un esfuerzo para capitalizar una analítica transformando partes de ella en propiedad privada. Para Marx, la consideración decisiva aquí es que la tradición *dominante* en la teoría política, en la filosofía alemana (y, en verdad, en el periodismo político), tendía a poner de relieve la autonomía de lo político, del Estado y de las ideologías e ideas. En resumen, la concepción alternativa dominante de la política y las ideologías era ya propiedad de otro. Además, admitir que estos elementos compartidos permanezcan en la analítica inarticulada, mientras se centra la teoría en los elementos *no compartidos,* agudiza las diferencias entre el nuevo paradigma y sus viejos rivales, exagerando su originalidad y trazando límites aclaradores de identidad a su alrededor con más vigor. Reprimir las reglas compartidas en la analítica permite al teórico trazar una línea divisoria entre su paradigma y los paradigmas rivales, y establecer la diferencia que introduce su teoría, con lo cual justifica la guerra intelectual que lanzará contra los otros. Si la primera consideración se relaciona con la economía de la teoría, la segunda se relaciona con su política.

También cabe la sospecha de que toda regla que brinda una visión más clara de sucesos o hallazgos históricos relativamente recientes probablemente pase del supuesto tácito a la teoría explícita, más que las reglas que permiten la comprensión de sucesos o hallazgos conocidos desde hace mucho tiempo. Asimismo, las reglas que permiten explicar anomalías —por ejemplo, que explican cosas en conflicto con las expectaciones de una teoría que es ya «propiedad» de otro— probablemente recibirán más relieve y serán instaladas en la teoría.



Pero no debe suponerse que las reglas siguen siendo tácitas simplemente porque nunca han sido focalizadas de alguno de los modos expuestos. El problema no sólo es qué eleva a los elementos de la analítica tácita a la teoría explícita, sino también qué los mantiene ocultos; en resumen: ¿cuáles les *impide* ser elevados a la teoría explícita? En ciertas condiciones, los elementos de una analítica pueden ser activamente reprimidos, y no simplemente ignorados. Básicamente, los elementos analíticos serán reprimidos y mantenidos en el plano de lo tácito *en la medida en que sean disonantes con los componentes de la teoría articulada.*

En tanto una teoría se funda en un interés que no es universal, esto es, se halla vinculada a los intereses de algunos grupos sociales más que a los de otros, tendrá un interés que se negará a poner en cuestión y a enfocarlo claramente. De este modo, genera un silencio en lo concerniente a él y a los límites que reducen su propia racionalidad. Incapaz de reconocer y hacer problemáticas sus propias bases, tal teoría tiene elementos ideológicos. Los elementos de la analítica tácita que son disonantes con la presentación de la teoría como autónoma o neutral —es decir, que embarazan la teoría y la muestran como la ideología de alguien— más probablemente permanecerán tácitos dentro de la analítica.

El marxismo es interesante a este respecto porque aborda frontalmente este problema, no negando que está comprometido con los intereses de un grupo especial, el proletariado, sino afirmando que los intereses de este grupo son *universales,* y por ende que su compromiso con el proletariado no atenta contra sus intereses cognoscitivos; y por lo tanto, que —a diferencia de sus adversarios— presumiblemente está exento de ideología. Pero en realidad, como mostraré en un posterior libro sobre los orígenes del marxismo, esta «sincera» concepción del marxismo como la teoría del proletariado es, al menos, una interpretación exageradamente simplificada de sí mismo; pues el marxismo, como otras teorías sociales, guarda silencio sobre al menos algunos de los grupos en cuyo nombre habla. Las alianzas de grupo del marxismo van más allá del proletariado y ellas generan los síntomas de todas las ideologías: una incapacidad para hablar de, y hacer problemáticos, sus propios fundamentos. En cierta medida, pues, las analíticas permanecen inarticuladas cuando tienen un carácter ideológico que, si es visible, provocan disonancias con la presentación de la teoría como «autónoma».

Finalmente, pueden quedar elementos en la analítica no sólo porque están en conflicto con la pintura que hace una teoría de sí *misma,* sino también con su pintura *del mundo.* La analítica tácita permanece tácita cuando difiere de, o contradice, afirmaciones hechas expresamente en la teoría. Este es esencialmente el caso de los tipos de supuestos tácitos que se hacen en *El dieciocho brumario* sobre la importancia de lo político. Víctor Pérez-Díaz expone la cuestión sucintamente. Al señalar que Marx no elaboró ninguna «teoría explícita, completa y totalmente coherente de la política y la burocracia en condiciones capitalistas», explica que «las razones de esto son más profundas que una mera falta de atención en el tema por parte de Marx. Hacer explícita y desarrollar la teoría que estaba implícita en sus análisis políticos habría contradicho algunas de las generalizaciones básicas de Marx y también algunos puntos clave de su economía, lo cual impidió a Marx desarrollar tal teoría política... la ausencia de una teoría política totalmente explícita debe ser considerada como un "fallo", es decir, como un síntoma de un conflicto teórico interno»[20].

Pérez-Díaz observa que, en *El dieciocho brumario,* Marx se vio llevado, por consiguiente, a normalizar la importancia que allí atribuye a las consideraciones políticas e ideológicas, es decir, a acomodar finalmente los supuestos básicos subyacentes de su analítica a las postulaciones de su paradigma teórico explícito: «Marx, ciertamente, examina los desarrollos estrictamente políticos y culturales incluidos en el proceso de producción del régimen bonapartista. Pero tiende a juzgar este resultado como una "necesidad" que surge de un conjunto determinado de condiciones económicas y sociales.»

## *Rebeldes del paradigma contra patriarcas del paradigma*

¿En qué condiciones saldrán a la superficie las anomalías, se harán prominentes y se convertirán en «teoría»? Ciertamente, no a causa de su valor intelectual intrínseco. No se trata sencillamente de que las anomalías —en conflicto con expectaciones anteriores— se vuelvan visibles y esta visibilidad sea luego estabilizada como teoría dilucidada. Pues cuando las anomalías divergen de, perjudican o amenazan a, el valor de la propiedad intelectual mantenida por algún grupo o personas, pueden normalizarlas, impugnar su validez, importancia, relevancia o interés intelectual. El destino de una anomalía, pues, depende en grado importante de sus implicaciones para la distribución existente de la propiedad cultural e intelectual.

[20] Víctor Pérez-Díaz, *State, Bureaucracy and Civil Society: A Critical Discussion of the Political Theory of Karl Marx,* Londres, Macmillan Publishers, 1978, pp. 86 y ss.



Por consiguiente, el descubrimiento de algo anómalo tiene diferentes consecuencia, según de *quiénes* sea la teoría que viola. Cuando una anomalía amenaza a la teoría de nuestro competidor intelectual, lejos de ser suprimida o dejada de lado, será adoptada y exhibida triunfalmente. El desarrollo científico, pues, no es una forma de progreso en el que nuevos hechos, teorías o anomalías reciban una aceptación fácil y generosa. Más bien, cabe esperar una resistencia mezquina a nuevos hechos y teorías que son anómalos para una teoría establecida, precisamente porque *pertenece* a alguien y es propiedad intelectual que promueve carreras.

La forma más común de esta resistencia es hacer un contraataque metodológico, impugnando el procedimiento empleado por aquellos cuya obra generó la presunta novedad, arguyendo así tácitamente que la anomalía sólo es aparente y negando su realidad. De este modo, las teorías no se derrumban ante la aparición de una anomalía. Comúnmente, se necesitan *anomalías repetidas y acumulativas* para desacreditar una teoría establecida, no sólo porque tiene mucho a su favor, lo cual sin duda es un factor de peso, sino también porque hay muchos que tienen intereses de propiedad en ella.

Tampoco las anomalías hablan por sí mismas. Para que las anomalías conmuevan o trastornen paradigmas debe haber un agente u organismo que identifique las anomalías como «suyas» y que luche en su nombre porque sus perspectivas de carrera y sus intereses de propiedad son promovidos por ellas. Si una teoría sin defensor es algo realmente endeble, una anomalía sin defensor es un contratiempo que pronto pasa. En ambos casos, tal defensa está ligada a los intereses de propiedad o las perspectivas en algún objeto cultural intelectual de los defensores. Los agentes decisivos de gran parte de la creatividad intelectual o las novedades teóricas, pues, son aquellos a quienes la teoría *establecida* ya no pertenece, un grupo que tiene pocos intereses, o ninguno, en el paradigma dominante.

Los rebeldes contra el paradigma, por ende, no son Prometeos que agitan los cielos intelectuales al servicio de la humanidad, sino guerrilleros intelectuales que tratan de reordenar un sistema existente de propiedad intelectual en su propio beneficio. El agente decisivo del desarrollo intelectual, pues, no es la teoría misma, sino algún grupo específico que habla en su nombre, dándole un amarre sociológico, porque la teoría promueve sus intereses de propiedad. Este agente, por supuesto, es la generación *más joven* de teóricos. Son

ellos quienes a menudo constituyen un proletariado intelectual, que apoyan las anomalías aunque no las descubran.

Una concepción de la teoría como propiedad cultural no sólo ayuda a explicar lo que ocurre a las anomalías una vez descubiertas, sino también cómo y por qué se generan, quién es más probable que realice el tipo de labor que proporciona anomalías y quién es más proclive a ellas una vez producidas, más dispuesto a verlas, así como a hablar en su defensa. En nuestro período histórico, la creatividad intelectual se produce en el curso de una lucha por la propiedad cultural dentro del marco de un juego de suma cero; pues la propiedad y la reputación de una generación más joven socavan necesariamente las de los patriarcas del paradigma. Las piedras miliares de la generación joven son las lápidas sepulcrales de la vieja. La vida intelectual, en nuestra época, es una lucha por la protección o la reasignación de la propiedad cultural e intelectual entre generaciones rivales.

La vieja generación trata de sofocar y suprimir esa lucha controlando la educación y las carreras de los jóvenes, promoviendo sólo a aquellos cuya obra promete apoyar los intereses de propiedad y de carrera de la vieja generación, rechazando a los incrédulos que se resisten a aceptar el viejo paradigma. Las carreras de éstos pueden ser arruinadas a causa de su misma originalidad intelectual, pues ésta puede amenazar los intereses de propiedad de la vieja generación en el paradigma establecido.

Pero este sistema de propiedad en el conocimiento contiene las simientes de su propia destrucción o, más exactamente, de la destrucción de cualquier paradigma establecido asignado como propiedad. Pues cuanto más sucumbe la joven generación a la presión de los patriarcas del paradigma, tanto más aumenta como grupo competitivo, más o menos indistinguible uno de otro —o sólo marginalmente— y tanto más perjudicado sale el valor de sus propias presiones y carreras intelectuales. Cada recluta adicional socializado con éxito en las filas en aumento de los conformistas socava la inclinación de reclutas posteriores a adaptarse a las presiones de los patriarcas del paradigma. Esta, pues, es otra causa del abismo que separa a las generaciones intelectuales. Teniendo menos o ninguna propiedad en el paradigma establecido, teniendo poco o nada que perder excepto su anonimato sin rostro, y un mundo de creatividad por ganar, tienen motivos para apartarse del paradigma en busca de pastos más verdes y mantener un ojo alerta a los signos de una acción intelectual más remunerativa en otras partes. Las anomalías y su destino, pues, no dependen sólo de su interés fenomenológico para algún grupo, técnico o lego. Pues este «interés» mismo se funda en grupos que defienden o se oponen a las anomalías, en parte por las implicaciones que tienen



para la distribución existente de la propiedad intelectual y los ingresos, el poder y la reputación de los grupos involucrados [21].

## *La ambigua arqueología de los dos marxismos*

La teoría, he sostenido, es parte (pero sólo parte) de un conjunto más vasto, más comprehensivo, de reglas para procesar información y, en verdad, para definir qué es información. La teoría, en resumen, sólo es *parte* de la analítica y reposa en otras reglas más tácitas (también parte de la analítica): los supuestos básicos subyacentes. Son éstos los términos en los que puede ser formulada nuestra distinción entre marxismo crítico y marxismo científico: ambos son parte de la analítica del marxismo, pero el marxismo científico fue (al principio) la *teoría* del marxismo, mientras el marxismo crítico quedó encerrado en los supuestos básicos subyacentes. Así, es oportuno señalar que *los textos más típicos del marxismo crítico nunca fueron publicados por Marx,* es decir, los manuscritos filosóficos y económicos de 1844, las tesis sobre Feuerbach y los *Grundrisse.* La vida pública de Marx como estudioso fue cada vez más «científica», aunque siguió siendo un teórico crítico en una parte diferente, quizá más profunda, de su vida intelectual. Las reglas de análisis social, en vida de Marx, se centraron cada vez más en el desarrollo y las propiedades de la ciencia, mientras otras analíticas, incluida la de la filosofía, fueron definidas como premodernas, quedaron en la sombra y sumergidas en los supuestos básicos subyacentes.

*Así, tanto el marxismo científico como el crítico son, en verdad, parte, y parte básica, del marxismo.* Sin embargo, el modo en que fueron insertados en diferentes niveles de la analítica marxista no es universal, verdadero en todos los períodos del desarrollo del marxismo. Este al principio se estableció en rivalidad con otras teorías, burguesas y socialistas, reprimiendo el milenarismo, el utopismo, el idealismo, la filosofía, la interpretación y el arte, para no hablar de la importancia del componente voluntarista de la política y la vida social en general. En verdad, todos ellos forman parte de la analítica de Marx, pero no forman parte de su *teoría.* Su represión, pues, no careció de consecuencias; se siente su presencia en las tensiones que a veces provocan, pero, más aún, se *requiere* su presencia para hacer

[21] Para una excelente discusión de los factores que contribuyen al interés fenomenológico de una teoría, véase Murray S. David, «That's Interesting!», *Philosophy of Social Science,* 1971, 1, pp. 309-314.

que funcione el marxismo «científico», de modo que, aunque sean disonantes y contradictorios, no se puede prescindir de ellos.

El marxismo, por lo tanto, al principio maduró y vivió en dos niveles. Por un lado estaba el nivel manifiesto del marxismo como teoría, como lenguaje técnico y extraordinario, centrado en la autoemancipación de la clase obrera. Pero el marxismo también vivió a otro nivel, más profundo, que en un comienzo no recibió fácil expresión en su propia comunidad. Vivió al nivel de los supuestos básicos subyacentes de una analítica en la que mantuvieron una perdurable reafirmación de la importancia del elemento voluntarista, de la filosofía, de la teoría, de la ideología, de los *estratos sociales* cuya obra especial son: la intelectualidad.

Fue precisamente la existencia simultánea en estos dos niveles lo que ayudó al marxismo a sobrevivir a los fracasos de su teoría manifiesta, técnica, y a acomodarse a las predicciones refutadas —por ejemplo, la expectativa de la revolución en las naciones capitalistas avanzadas de Occidente— sin una sensación desmoralizadora de su inautenticidad. La arqueología del marxismo como sistema simbólico al principio involucró una *jerarquía* específica: una teoría articulada del marxismo científico superpuesta a, y represiva de, la analítica latente del marxismo crítico, pero también fundado en, y dependiente de, este último como supuesto básico subyacente. Si en algún punto este nivel más profundo del marxismo se convierte en infraestructura que no puede ser autorreflexiva, también es el sistema de supervivencia final del marxismo que contiene el último código inmanente para interpretar mensajes al nivel técnico de la teoría articulada, para resolver las ambigüedades removidas allí y para abordar las disonancias que no pueden resolverse en ese nivel técnico. En resumen, los supuestos básicos subyacentes eran la analítica de último recurso, que descifraba, evitaba o devaluaba las anomalías acumuladas en la teoría manifiesta y las sorpresas históricas.

Los revolucionarios marxistas que tuvieron éxito —Lenin, Mao y Castro— se caracterizaron todos por su capacidad para sumergirse bajo el nivel teórico manifiesto del marxismo científico, para abrirse camino hacia abajo y recuperar los elementos latentes, reprimidos, de la analítica marxista, y establecer un contacto revitalizador con sus supuestos básicos subyacentes. Muy particularmente, movilizaron el voluntarismo latente de la analítica marxista, reafirmaron la importancia estratégica de las ideas y la ideología, y la potencia de lo subjetivo. En efecto, la revolución marxista que triunfó sólo la hicieron quienes rompieron con la *teoría* marxista, con el marxismo científico, quienes empezaron a elaborar articuladamente el voluntarismo diso-



nante de la analítica marxista antaño reprimida y a generar marxismos críticos, muy sistemáticamente elaborados por Georg Lukács y Antonio Gramsci. Pero a ellos y a sus doctrinas les dedicaré otro libro.

Y aquí retomamos nuestro tema, la distinción entre marxismo científico y marxismo crítico, pero ahora nos desplazamos más allá de nuestras formulaciones iniciales para llegar a una visión más arqueológica y observar que ocupan posiciones diferentes en esta arqueología en tiempos diferentes. Cuando el marxismo obtuvo su primer paradigma y quizá hasta la Segunda Internacional, esas capas diferentes tenían una relación mutua distinta. En *esta* estructuración del marxismo, el marxismo científico era la capa dominante y servía para imponer un silencio represivo sobre el marxismo crítico. Estos —es decir, ambas capas *y su jerarquía*— eran el marxismo científico. Con el surgimiento del leninismo —tema que también desarrollaremos en un libro posterior—, esa estructura específica de la teoría marxista comenzó a resquebrajarse. Por la época de la China de Mao y la Cuba de Castro, la situación se invirtió, el marxismo crítico apareció en la superficie para convertirse en la teoría dominante, sobre todo en las naciones menos desarrolladas, y se produce entonces una nueva zona de silencio analítico; parte de lo que había sido antes la teoría prominente del marxismo científico es ahora arrojado a los supuestos básicos subyacentes de la analítica del marxismo crítico.

Es necesario recordar, sin embargo, que el mismo marxismo científico tuvo una historia. Surgió de la inhibición —no la supresión— de un anterior utopismo-idealismo-voluntarismo problemático. El marxismo crítico, pues, tiene una ambigüedad arqueológica. En algunas perspectivas, es marxismo tardío o neomarxismo —marxismo— que sucede al marxismo científico, esto es, marxismo$_1$. Pero en otra perspectiva histórica, el marxismo crítico, o elementos importantes de él, *precede* al marxismo científico, es una especie de marxismo$_0$ o hasta un premarxismo. En su centro está el socialismo que Marx y Engels paternalmente llamaron «utópico».

Nuestra perspectiva arqueológica de los dos marxismos también ayuda a explicar cómo logran sobrevivir a la contradicción que cada uno de ellos representó para el otro. El marxismo científico —el marxismo$_1$, en el cual se centró tradicionalmente la mayor parte de las discusiones sobre el marxismo— siempre consistió en un ordenamiento jerárquico de dos capas: (1) una teoría focalizada dominante, centrada en las constricciones impuestas por las estructuras socioeconómicas, que se superpone a (2) una capa inferior, una analítica más voluntarista que admitía la persuasión política y suponía tácitamente que los compromisos de las personas tienen importancia. Es precisa-

mente porque estos dos aspectos diferentes del marxismo estaban en diferentes niveles —uno encima del otro, la teoría sobre los supuestos básicos subyacentes— por lo que no entraron en tensiones continuas y abiertas. Su mutua disonancia pudo ser controlada, y el marxismo logró durante un tiempo vivir con sus contradicciones.

# Capítulo 11

# ESTADO Y CLASE EN EL MARXISMO

Quiero empezar este capítulo reexaminando el Modo de Producción Asiático (MPA) como anomalía —esto es, como momento de creatividad abortada— del marxismo. He indicado antes que los textos concernientes al MPA y las otras formas sociales que aparecen después de la disolución de la comuna primitiva (tribal) son sumamente breves. No soy el primero en señalar esto ni esta idea ha dejado de ser puesta en tela de juicio en discusiones entre marxistas y «marxólogos». Así, por ejemplo, M. Shapiro[1] también ha subrayado la brevedad con que Marx trata del MPA, lo cual, a su vez, ha provocado una réplica disidente de Umberto Melotti. Este argumenta, sin embargo, no sin ciertas contradicciones internas, que Marx «no hizo una sola referencia aislada al Modo Asiático, sino que en realidad lo trató extensamente». Podemos tomar esto como típico del nivel en que se realizan tales discusiones. Después de crear un fantasma —es decir, «una sola referencia aislada»— que rechaza con razón, Melotti procede a extraer una conclusión patentemente falsa. Hay «muchos pasajes» (no citados) que, según Melotti, «presuponen tal concepto; además, añade, Engels lo «usa en varias cartas»[2]. La ávida defensa que hace Melotti de la base textual del MPA no es precisamente abrumadora. Melotti luego cita a Rodinson, quien

[1] Véase M. Shapiro, «Stages of Social Development», *Marxism Today*, septiembre de 1962, p. 283.

[2] Véase Umberto Melotti, *Marx and the Third World*, Londres, Macmillan publishers, 1977, p. 11.

habla de «el texto en que Marx trató de examinar minuciosamente y definir las formaciones precapitalistas, y ésta es la parte importante de los *Grundrisse*», es decir, las pocas páginas que cité antes. Pero cuando menciona la opinión de Maxine Rodinson [3], Melotti no pone en tela de juicio la clara alusión de aquél a la brevedad de la base textual. Aparte de las pocas páginas de los *Grundrisse*, la discusión más larga es el artículo de Marx «The British Rule in India» [4] [«La Dominación Británica en la India»]. Si agregamos el artículo de Marx «The Future Results of British Rule in India» [5] [«Resultados Futuros de la Dominación Británica en la India»], quizá hayamos añadido otras doce páginas a los textos atinentes al tema. Debemos recordar que el examen de los *Grundrisse* está constituido por notas inéditas de Marx y que los dos artículos citados son trabajos periodísticos, publicados ambos en *The New York Herald Tribune*. Luego están las cartas que Marx envió a Engels, en las que cita a Bernier el 2 de junio de 1853, y la que Engels envió a Marx, el 6 de junio de 1853, donde ofrece una explicación de la ausencia de propiedad privada de la tierra en el MPA. El fundamento textual en la propia obra de Marx y Engels para esta vasta discusión [6] del MPA, pues, es escaso, ya que consiste en breves notas inéditas, cartas y artículos periodísticos. (Para mis fines, sin embargo, esta misma brevedad es teóricamente importante.) En verdad, añadir la discusión de los *Grundrisse* a las cartas y artículos periodísticos es como agregar el

[3] Véase Maxine Rodinson, *Islam and Capitalism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1974, p. 59.

[4] Véase Robert Tucker, recop., *The Marx-Engels Reader*, Nueva York, W. W. Norton & Co., 1972, pp. 577-582. El artículo lleva la fecha del 10 de junio de 1853.

[5] *Ibid.*, pp. 583-588. El artículo está fechado el 22 de julio de 1853.

[6] Véase, por ejemplo, el útil libro de Marian Sawer *Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1977; Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*, Londres, New Left Books, 1974, y *Lineages of the Absolutist State*, Londres, New Left Books, 1974. Anderson deja de lado el MPA por las razones empíricas de que los dos elementos fundamentales de él, la propiedad común de la tierra y un sistema centralizado de riego, por lo común no son hallados juntos históricamente, sino que están en diferentes niveles de desarrollo, pero aquí nuestro interés reside en la dinámica interna de la teoría de Marx y Engels. Véanse también Jean Chesneaux, «Le mode de production asiatique», *La Pensée*, enero-febrero de 1964; M. Godelier, recop., *Sur les sociétés précapitalistes: textes choisis de Marx, Engels, Lenine*, París, CRM, 1970; Lawrence Krader, *The Asiatic Mode of Production*, Assen, Van Gorcum, 1975; está también la obra de Karl Wittfogel, cuya bibliografía completa se halla en la obra prematuramente hagiográfica de G. L. Ulmen, *The Science of Society: Toward an Understanding of the Life and Work of Karl August Wittfogel*, París, Mouton, 1978; véase, asimismo, la vasta bibliografía de Ulmen, sin duda la mejor parte del libro, pp. 625-691.



primer esbozo al segundo de un mismo artículo. En síntesis, esencialmente se añade dos veces el mismo material. Tan desesperados están quienes desean a toda costa establecer un fundamento textual para el MPA en los escritos de Marx, que a veces ¡hasta citan los garabatos de Marx en las márgenes de los libros que leía! Así, Sawer se refiere seriamente a las «notas marginales de Marx sobre *El jardín de la India* de H. C. Irwin».

### *El Modo de Producción Asiático (MPA) como anomalía del marxismo*

Al examinar el fundamento textual de las ideas de Marx sobre el MPA, permítaseme aclarar que mi propósito al señalar su brevedad no es sugerir que carezcan de importancia para comprender las sociedades del Tercer Mundo, o las ideas de Marx sobre ellas, o las ideas de Marx en general. Mi finalidad, en cambio, es poner de relieve que la *negación* de la brevedad de esa base textual hace imposible plantear la interesante pregunta (teórica): *¿por qué no desarrolló Marx sus ideas sobre el MPA?* Argumentaré que esta brevedad textual es sintomática de la *represión* del MPA como tema. Sin admitir esa brevedad, no podemos preguntarnos por qué el tema fue reprimido [7].

En las páginas siguientes sostendré que el MPA fue reprimido como tema porque era anómalo, desde el punto de vista del paradigma primario de Marx. El alcance del MPA, pues, es similar al de *El dieciocho brumario* y, en verdad, las anomalías que ambos presentan son semejantes. Esta obra fue publicada en dos fascículos en la primera mitad de 1852, poco antes de que los estudios de Marx y Engels los llevasen al MPA. Los estudiosos concuerdan con Marian Sawer en que «Marx y Engels no se interesaron específicamente por la naturaleza del pensamiento no occidental antes de 1853» [8]. Hasta entonces, generalmente coincidían con la idea de Hegel de que el Oriente era una reliquia estancada del pasado, destinado a perder frente al dinámico Occidente. En verdad, hasta podría argüirse que aún después de iniciar el estudio de las sociedades orientales, el juicio de Marx y Engels siguió coincidiendo con el de Hegel. En la medida en que su concepción del MPA atribuía

[7] Quiero repetir que *mi* tema aquí es la evolución de la *teoría* del MPA de Marx, *no su valor empírico;* con respecto a éste, véase Perry Anderson, *Passages from Antiquity*, y Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Londres, Allen Lane, 1967.

[8] Sawer, *Marxism and Asiatic Production*, p. 40.

gran poder a su aparato estatal, concuerda con las conclusiones indicadas en *El dieciocho brumario*. Así, las investigaciones sobre el MPA simplemente intensificaron la anomalía que había aparecido en la obra anterior, contradiciendo aún más tajantemente el paradigma primario de Marx.

Por tanto, el MPA no fue posteriormente olvidado por el movimiento marxista, como se insinúa a veces, porque Engels no lo reintegró al paradigma primario. En parte, lo que ocurrió fue que la teoría del imperialismo de Lenin apartó la atención del MPA, normalizando la situación de las sociedades orientales subdesarrolladas mediante la idea de que sufren la misma evolución que las sociedades occidentales hasta que son sometidas a la explotación deformante del imperialismo. Así, desde el punto de vista de Lenin, el MPA ya no es necesario para explicar el carácter especial de las sociedades asiáticas. (Dicho de otra manera, el estudio del imperialismo de Lenin vuelve a un evolucionismo unilineal y, en este sentido, es una normalización del marxismo.) Pero la dificultad esencial con que chocó el MPA no fue creación de Lenin ni de Engels, sino que residía en anomalías que estaban dentro de la propia obra de Marx. Fueron estas anomalías las que llevaron a dejar de lado el MPA en la *propia obra* de Marx, así como en el posterior movimiento marxista mundial. Hasta la ruptura entre la URSS y la República Popular China, los marxistas —con la importante excepción de Wittfogel— en gran medida ignoraron el MPA. Pero desde 1964, como señala Marian Sawer «y el ahondamiento de la grieta chino-soviética, la historiografía soviética se ha hecho mucho más receptiva a la idea de que la historia china representa una alternativa a la historia europea occidental, y no una versión asiática de ella»[9].

Explorar las anomalías que generó el MPA es necesario, primero, para esbozar un modelo de lo que Marx incorporó a él, aunque esto mismo cambió ocasionalmente. Sin permitirnos atribuir más rigor y claridad a estas ideas que los que tuvieron originalmente, el concepto de Marx del MPA incluye lo siguiente:

1. El Modo de Producción Asiático fue definido como una formación social comparable al feudalismo o la esclavitud, pero caracterizada excepcionalmente por la dominación del Estado soberano sobre el modo de producción; esto se basaba en parte en:
2. El control del Estado sobre la construcción y el mantenimiento de los sistemas de riego en gran escala necesarios en climas áridos, y el

[9] *Ibid.*, p. 100.



3. Monopolio legal del Estado o título sobre la tierra, lo cual hizo de él el terrateniente supremo, lo cual
4. Dio al Estado un control fuera de lo común sobre el producto excedente de la economía local,
5. Aunque las comunas locales conservaron la posesión comunal y los derechos tradicionales sobre la tierra y sus frutos, y las personas poseían tierras sólo en su condición de miembros de la comuna;
6. Las comunas eran comunidades cerradas, casi aisladas, basadas en una combinación casi autosuficiente de agricultura e industrias artesanales.

El modo de producción descrito brinda una explicación del estancamiento económico de las sociedades orientales; en efecto, proporciona una economía política a la oscura visión que tenía Hegel de Asia —en sus lecciones sobre filosofía de la historia— como una sociedad rígida, inmóvil. Marx, en verdad, se interesa menos por el carácter político despótico de estas sociedades que por su incapacidad para crear una economía dinámica, es decir, por su atraso económico. El Estado del Modo de Producción Asiático no es caracterizado por Marx en términos de su papel como agente de alguna clase dominante «real», sino que lo juzga en posesión del control sobre todas las clases. No lo caracteriza meramente por poseer los medios de represión, sino por las funciones económicas y sociales que desempeña para toda la sociedad y su sistema de producción. El Estado del MPA, pues, no es pintado a la manera del paradigma primario —es decir, como un elemento de la superestructura—, sino como un factor decisivo para toda la *infra*estructura económica, que crea y administra la provisión de agua esencial para la agricultura en esos climas áridos.

Así, se invierte el papel del Estado descrito en el paradigma primario. Lejos de depender de clases que poseen los medios de producción dominantes, el Estado controla a esas y otras clases que dependen de él. En el Este, los privilegios económicos y sociales dependían (aquí en el MPA) de los servicios al Estado, y no como en Occidente —fuese en la esclavitud, el feudalismo o el capitalismo— de la propiedad individual y privada. En el paradigma primario, era un sistema de propiedad privada de los medios de producción lo que (se decía) estaba en la base de la sociedad; el cual controlaba el excedente de la producción y que, en verdad, controlaba al Estado mismo, haciendo de él el comité ejecutivo de la clase económica dominante.

Pero en el MPA todo queda invertido. Presumiblemente, no había propiedad privada de la producción que constituyese (como en Occidente) una clase dominante propietaria separada (y por encima) del Estado. Mientras en Occidente la clase propietaria dominante mediaba entre el Estado y la economía, en el Este no había ninguna clase propietaria poderosa con sus propios centros de poder independientes que pudiera servir como amortiguadora entre el Estado y la comunidad, o proporcionar una cobertura bajo la cual pudiera desarrollarse una «sociedad civil» o comunidad relativamente independiente del Estado.

De este modo, el carácter anómalo del MPA se centra en: 1. El papel preponderante del Estado, y 2. El correspondiente papel nulo de las clases propietarias en la economía, y en relación con el producto excedente. Como observa Umberto Melotti convincentemente: «Realmente no puede decirse que la estructura de clases de la sociedad asiática emerja con plena claridad del análisis de Marx. La clase explotada consiste en casi todos los habitantes de la comunidad aldeana, reducida a una "esclavitud general" por el poder superior». Melotti añade que, para Marx, el Estado asiático «culmina en el déspota o sus sátrapas, pero sería ridículo suponer que, por contraste, con toda otra sociedad de clases [de Occidente], la clase explotadora en Asia estuviese formada por un solo individuo, aunque oficialmente sea el único propietario de la tierra»[10]

Así, el MPA es sumamente anómalo en lo concerniente al paradigma primario, con respecto al papel dominante que asigna al Estado sobre las clases y al papel relativamente subdesarrollado de todo el sistema de clases. El MPA contradice de plano la resonante declaración del *Manifiesto* de que toda la historia ha sido la historia de la lucha de clases; caracterizado por un desarrollo atrofiado de las clases y por luchas de clases embotadas, el MPA y su Estado eran claramente fundamentales en la infraestructura económica, y no, como sostiene el paradigma, parte de la superestructura. La política, lejos de ser la criada de la economía, era (en el MPA) su amo, y el grupo dominante no era una clase caracterizada por la propiedad privada de los medios de producción.

## *Engels y el Estado*

El esfuerzo más serio para refrenar esas anomalías fue hecho precisamente en la obra que, según George Lichtheim, es la fuente

[10] Melotti, *Marx and the Third World*, pp. 59-60.



de la herejía positivista en el marxismo, el *Anti-Dühring* de Engels. En este libro, Engels elabora simultáneamente un análisis de los orígenes de clase del sistema que admite totalmente la generación de una clase dominante por el *Estado* y que se centra en forma sistemática en el papel del Estado en el desempeño de funciones para el *conjunto* de la sociedad. En efecto, el *Anti-Dühring* presenta *dos* teorías paralelas de los orígenes de las clases sociales: una basada en el desarrollo espontáneo del modo de producción interno de la comunidad; y la segunda que explica las clases como derivadas de la diferenciación producida por el desarrollo del Estado.

1. *Las clases basadas en el Estado.* «¿Cómo hemos de explicar el origen de las clases y de las relaciones basadas en la dominación?... Surgieron de dos modos. Cuando los hombres emergieron del mundo animal... [eran] tan pobres como los animales y no mucho más productivos... prevalecía cierta igualdad en las condiciones de la existencia, y en cuanto a los cabezas de familia también una especie de igualdad en la posición social, o al menos una ausencia de clases sociales... En todas esas comunidades hubo desde el principio ciertos intereses comunes cuya salvaguardia debía ser confiada a algunos individuos, aunque bajo el control del conjunto de la comunidad: tales fueron la solución de disputas, el control de los suministros de agua, especialmente en los países cálidos... funciones religiosas. Tales cargos... están naturalmente dotados de cierto grado de autoridad y son los comienzos del poder estatal.» Hasta ahora, Engels ofrece una explicación directamente funcional del origen del Estado; éste y su personal derivan de las necesidades comunes de la sociedad como un *todo,* y la autoridad del Estado se funda en su contribución funcional a esas necesidades comunes. Obsérvese, de paso, la mención destacada que hace Engels del control de los suministros de agua por el Estado.

A medida que las fuerzas productivas se desarrollan, agrega Engels, las comunas separadas se agrupan y se «crean órganos para proteger intereses comunes e impedir intereses en conflicto. Esos órganos... pronto se hacen aún más independientes, en parte porque la función se hace hereditaria... y en parte porque se hacen cada vez más indispensables a causa del número creciente de conflictos dentro de los otros grupos... Aquí sólo nos interesa establecer el hecho de que el ejercicio de una función social fue en todas partes la base de la supremacía política, y además que la supremacía política ha existido durante cualquier lapso sólo cuando desempeñó funciones sociales. Por grande que fuese el número de gobiernos despóticos que surgieron y cayeron en India y Persia, cada uno era

plenamente consciente de que su primer deber era el mantenimiento general de la irrigación [*sic*] en todos los valles, sin lo cual no era posible la agricultura»[11]. (Está claro que al examinar los orígenes de las clases en la formación *estatal*, Engels tiene muy presente el Modo de Producción Asiático.) Agrega luego que «junto a este desarrollo de las clases, se produjo también otro».

2. *Las clases basadas en el Modo de Producción.* «La división natural del trabajo dentro de la familia que cultiva el suelo hizo posible, en cierto nivel de bienestar, la introducción de uno o más extraños como fuerzas de trabajo adicionales», sobre todo donde la vieja propiedad común de la tierra se había disuelto. Cuando la productividad aumentó y los hombres pudieron producir más de lo que necesitaban, surgieron los medios para mantener una fuerza de trabajo. Esta fue proporcionada por prisioneros de guerra, que antes habían sido inútiles y ahora pudieron ser esclavizados: «la introducción de la esclavitud en las condiciones de la época fue un gran paso adelante... Las antiguas comunas, allí donde siguieron existiendo, habían formado la base durante miles de años de la más bárbara forma de Estado, el despotismo oriental, desde la India hasta Rusia [*sic*]. Sólo allí donde estas comunidades se disolvieron, los pueblos pudieron progresar, y su primer avance económico consistió en el aumento y el desarrollo de la producción mediante el trabajo de esclavos».

Hubo, pues, dos orígenes paralelos, pero en interacción, de la clase dominante: 1. Los que realizaban funciones sociales y se independizaron de la comunidad, dominando a aquellos para quienes realizaban esas funciones; en síntesis, éste es un sistema de dos clases: los funcionarios y los súbditos del Estado; 2. La diferenciación económica por la división del trabajo en un sistema de tres o cuatro clases: *a*) trabajadores manuales, *b*) propietarios que dirigen el trabajo y comercian con artículos, *c)* funcionarios públicos y *d)* intelectualidad (artistas y científicos). Si bien esto al principio parece una distinción analítica entre clases basadas en el Estado y clases basadas en la economía, pronto queda claro que estas distinciones sólo son una versión un poco más generalizada de los sistemas oriental (MPA) y occidental, respectivamente, de estratificación social. El sistema de clases basadas en la economía es, en realidad, el sistema clasista y estatal postulado en el paradigma primario, caracterizado por clases propietarias poderosas basadas en la economía, no ensombrecidas en modo alguno por los «funcionarios públicos del Estado.

Así, parece que Engels comenzó sus formulaciones en un esfuerzo para proporcionar una teoría generalizada del Estado y los orígenes de las clases que incluyese al anómalo MPA, pero finalmente los dos sistemas quedan muy alejados, y son mantenidos juntos por recursos editoriales, no por trascendencia analítica. Lo que Engels está diciendo sencillamente es que la diferenciación de ingresos y poder puede basarse en el desarrollo del Estado o en el desarrollo de los medios de producción. Aunque esto parece bastante correcto, no logra la reconciliación que había buscado entre la concepción del paradigma primario según la cual *el Estado era el producto* de diferencias de clase irreconciliables y la implicación del MPA de que *estas diferencias de clase fueron el producto del Estado*. Subsisten las dos fuentes paralelas de estratificación.

Con su descubrimiento del MPA, Marx y Engels necesitaron una teoría capaz de explicar cómo el Estado y su personal llegan a someter a otras clases propietarias dominantes y también de explicar cómo se llega a ese sometimiento. Necesitaban una teoría que permitiese a lo político escapar de la dominación de la economía y, en verdad, explicar su predominio sobre lo económico. La clara adición hecha en el *Anti-Dühring* fue que, de algún modo, el Estado pudo por sí mismo ser un centro para la formación de una verdadera clase dominante; toda teoría que ignorase esto, ignoraba la clara implicación del MPA. Pero una teoría que afirmase esto directamente chocaba con el paradigma primario, que ubica el centro de gravedad de la sociedad en la esfera económica. Así, la teoría de Engels se centró en el papel del Estado en la formación de clases *en sociedades muy antiguas*, pero no decía claramente que la burocracia del Estado puede *en cualquier momento* ser una *clase dominante de la sociedad*. Engels trata de hacer justicia a la realidad histórica del MPA, por un lado, pero no descarta el paradigma primario, por el otro.

Por ello, Engels, finalmente hace otro esfuerzo para superar las dificultades. Pasa a unificar su explicación de los orígenes de las clases sociales de un modo que la normaliza. Es decir, propone una fuente común de ambas líneas del desarrollo de las clases, fundando ambas en el *nivel de productividad*. «Podemos agregar en este punto —dice— que todos los antagonismos históricos entre clases explotadoras y explotadas, dominantes y oprimidas, hasta el día de hoy hallan su explicación en esta productividad relativamente subdesarrollada del trabajo humano. Mientras la población realmente trabajadora estuvo tan ocupada en efectuar el trabajo necesario que no tenía tiempo para atender a los asuntos comunes de la sociedad —la

[11] Frederick Engels, *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science (Anti-Dühring)*, trad. de Emile Burns, ed. a cargo de C. P. Dutt, Nueva York, International Publishers, 1939, pp. 19 y ss.

dirección del trabajo, los asuntos del Estado, las cuestiones legales, el arte, la ciencia, etc.—, fue siempre necesario que existiese una clase especial, liberada del trabajo, para administrar esos asuntos, y esta clase especial nunca dejó de imponer una carga cada vez mayor de trabajo, en su propio beneficio, sobre las masas trabajadoras.» Sólo la industria en gran escala ha aumentado a tal punto la productividad que permite a todos «tener suficiente tiempo libre como para tomar parte en los asuntos generales de la sociedad, teóricos y prácticos. Sólo ahora, pues, toda clase dominante y explotadora se ha hecho superflua y, en verdad, un obstáculo para el desarrollo social»[12].

Esta explicación oculta el hecho de que el mismo Estado —como lo prueba ampliamente la descripción por Marx y Engels del MPA— fue un factor importante en la productividad, pudiendo alentarla u obstaculizarla. Así, el intento de Engels de normalizar los orígenes de la estratificación con referencia al nivel de productividad es ambiguo, pues esta productividad puede ser promovida por el Estado. Por ende, el nivel de productividad no es un punto de apoyo estable para explicar las clases, aunque Engels lo usa como tal, sino que es arbitrario, pues, a su vez, puede depender de la actividad del Estado.

El argumento de Engels supone que el Estado hizo surgir y produjo una clase dominante que estaba por encima de, y explotaba a, el resto de la sociedad, cuando el nivel de productividad era aún demasiado bajo para que alguien tuviese tiempo para las actividades comunes que conciernen al Estado, con el resultado de que éstas son monopolizadas por una clase pequeña, especial. Pero si un modesto aumento en la productividad permitió la aparición de la esclavitud —en vez de ser usado para permitir a *todos trabajar un poco menos*—, ¿por qué un sustancial aumento en la productividad proporcionaría un excedente mayor que sería usado para sustentar a una burocracia mayor, improductiva, y no para eliminar todas las clases? Además, un problema fundamental que aquí se elude es cuánta productividad es «poca» y cuánta es «suficiente». Es decir, ¿en qué punto del crecimiento del producto excedente se lo definirá como «suficiente», de modo que todos puedan tener libertad para participar en la administración de los asuntos de la comunidad? ¿Depende esto solamente de la *cantidad* del excedente mismo, como suponen llanamente Marx y Engels? ¿No depende también de las normas y expectativas *suntuarias* del consumidor, *además* de (no en lugar de) la cantidad del excedente? Lo que hizo posible, en parte,

[12] *Ibid.*, p. 201.



que casi todos los ciudadanos varones de la antigua Atenas participasen activamente en la administración civil fue, primero, que tenían gran número de esclavos de cuyo producto se apropiaban, y segundo, pero no menos importante, que los ciudadanos tenían muy modestas expectativas de consumo. Según pautas modernas, comían, bebían y se vestían con sencillez, y hallaban modos de expresar su individualidad mediante una variabilidad estética sin costos, como la manera de plegar su toga o el largo con que la usaban.

El examen de Engels del papel de la productividad limitada en la generación de ambos tipos de clases dominantes tampoco brinda una explicación clara de *cómo* una burocracia estatal (o una clase propietaria) se convierte en una clase dominante. Se nos dice que es «naturalmente» dotada de cierto grado de autoridad, porque contribuye a satisfacer las necesidades colectivas de la sociedad. Es decir, a causa de la función social que desempeña, presumiblemente la sociedad le otorga la dominación (o la consiente). Se vuelve poderosa, pues, porque es útil, porque la sociedad la necesita, porque «sirve al pueblo». Hay una semejanza en esto con las clases propietarias, pues también ellas sirven a necesidades sociales; la burguesía, como dice Marx, revoluciona la producción, al menos durante un tiempo. Se considera, pues, que los funcionarios burocráticos y las clases propietarias se convierten en clases dominantes porque satisfacen necesidades sociales.

## *Hacia una teoría de las clases dominantes*

Pero, ¿es todo grupo que satisface una necesidad social una clase dominante? Es obvio que no. Lo que hace de un grupo una clase dominante es, en parte, las necesidades que satisface, su carácter agudo (o no diferible) y su generalidad, de un lado, y *su capacidad para impedir que otros satisfagan esas necesidades*, del otro. Lo que hace de un grupo una clase dominante es su capacidad para *monopolizar* un servicio necesario, para imposibilitar a otros que brinden este servicio y, sobre todo, para *impedir que quienes reciben ayuda se ayuden a sí mismos y satisfagan sus propias necesidades.* Lo que hace de un grupo una clase dominante es que puede satisfacer agudas y repetidas necesidades masivas y *puede impedir que otros lo hagan.* Al satisfacer una necesidad de esta manera exclusiva, se genera una nueva necesidad: la de que el grupo satisfaga esa necesidad.

El poder de una clase dominante, pues, no deriva solamente de su capacidad para satisfacer agudas necesidades de las masas. Su poder implica también la capacidad de excluir a competidores que

satisfagan las mismas necesidades (un lucha muy similar a la que se produce entre los mafiosos para controlar la satisfacción de necesidades «ilícitas»). Puesto que los competidores ya tienen su propios suministros, no pueden ser dominados satisfaciendo sus necesidades. Por ello, en algún momento los competidores deben ser excluidos por la fuerza y la violencia o la amenaza de ellas. Pero si la capacidad para satisfacer necesidades es un centro alrededor del cual se desarrolla el poder de un grupo, esto significa que la capacidad del Estado para servir a la necesidad de fuerza y violencia de la clase dominante es la base para la dependencia de ésta con respecto al Estado y para la influencia de éste sobre la clase dominante. El poder de una clase dominante, pues, reposa parcialmente en las necesidades sociales a las que sirve y de su capacidad para monopolizar este servicio. Esto, a su vez, se basa en el poder en forma de fuerza y violencia o, según el dicho, surge del «cañón del fusil» u otras armas más o menos complicadas.

Un grupo, pues, se convierte en *clase dominante* no sólo porque satisface necesidades «básicas», sino también porque puede impedir que otros lo hagan, *incluidos los mismos necesitados*. Era esto lo que afirmaba Marx, precisamente, cuando recalcaba que una condición necesaria para el desarrollo del capitalismo era la expropiación de los campesinos y otros trabajadores, es decir, su pérdida de control sobre los instrumentos de producción, de modo que se vieron obligados a vender su fuerza de trabajo por un salario. Todo lo que he hecho antes es generalizar esta observación y discernir que es, en verdad, generalizable.

La obtención por los propietarios de una «plusvalía» se basa, en parte, en su posesión exclusiva de los instrumentos de producción, monopolizando un requisito decisivo para la producción. Mediante el control así obtenido, los propietarios a su vez pueden satisfacer una enorme variedad de necesidades de las masas y, de este modo, se convierten en una clase social dominante. Pero si la apropiación de la plusvalía basada en el control de los intrumentos de producción establece la hegemonía de la clase propietaria, la coherencia sugiere que, cuando los funcionarios del Estado tienen un control similar de los instrumentos de producción —se trate de sistemas hidráulicos o de tecnología industrial—, también ellos se convierten en una clase dominante. Una clase dominante generada por el Estado, la burocracia, adquiere autoridad por la misma razón que la adquieren los propietarios: todos satisfacen necesidades masivas indiferibles obteniendo el control exclusivo de los medios para satisfacerlas y haciendo que otros dependan de ellos. El derecho del Estado al monopolio



de la violencia legítima le permite monopolizar la imposición de «orden» y satisfacer otras agudas necesidades de las masas. Al satisfacer la necesidad de orden, impide al mismo tiempo que otros lo hagan y desarma a su propia población.

Por tanto, la satisfacción de necesidades grupales mediante el control de los medios de producción, o del excedente, no es la única base de una clase dominante. En algunas circunstancias, un grupo sacerdotal puede ser una clase dominante, lo mismo que un grupo militar o una burocracia. Una clase dominante puede surgir alrededor de *cualquier necesidad aguda, esto es, indiferible, de las masas,* si el grupo que la satisface puede impedir que los competidores brinden fuentes alternativas para satisfacerla, y si pueden hacer que las personas receptoras de tal satisfacción sean incompetentes o incapaces de satisfacer sus propias necesidades, es decir, *si pueden hacerlas dependientes*.

Toda clase dominante, pues, satisface las necesidades de «su» sociedad, pero sólo a condición de que otros se vuelvan dependientes de ella. Así, una clase dominante no es un conquistador militar, sino que, más bien, se compromete al mantenimiento y la reproducción de quienes están bajo ella e interviene en reciprocidades con ellos, proporcionándoles ciertos suministros y protección a cambio de la hegemonía. Pero es inherente a este ordenamiento jerárquico el que no se satisfagan *igualmente* las necesidades de todos; quienes controlan la satisfacción de necesidades podrán sacar provecho de ello; los dependientes, no.

La razón de que una clase trate de monopolizar el poder, convirtiéndose así en una clase dominante, en verdad se relaciona con la observación de Engels sobre el bajo nivel de productividad. En resumen, las necesidades superan la posibilidad de satisfacerlas, y hay escasez. Si hubiese «bastante» para todos, disminuiría el impulso a monopolizar el control de esos bienes y servicios. Engels tiene razón a medias: la escasez engendra esfuerzos dirigidos a monopolizar y controlar bienes escasos. Pero la parte en que no tiene razón, y que él omite, es que la escasez constituye una ecuación en la que hay dos elementos, el suministro de bienes y servicios y *las expectativas que tratan de satisfacer*. Como señalamos antes, sin límites moralmente internalizados a las expectativas de consumo (normas suntuarias), nada será nunca «suficiente». La escasez, por ende, es un importante estímulo del proceso por el cual surge una clase dominante; pero la «escasez» misma es también producida *de consuno* por el suministro de provisiones y protección y por *todo lo que modele los apetitos de ellas de las personas, limitándolos o aumentándolos*.

En la medida en que la protección y los suministros son escasos o precarios, cuando un grupo trata de aumentar su parte de ellos, entra en competencia con otros, y cuanto más poderoso es, tanto más presión puede ejercer sobre otros grupos. Los propietarios y los funcionarios burocráticos están en condiciones de ejercer considerable presión unos sobre otros; están en condiciones de amenazarse y prevalecer seriamente unos sobre otros. Un modo de reducir esta rivalidad es que se especialicen, satisfaciendo cada grupo necesidades que el otro no satisface. En esencia, la «economía estatal liberal» de Occidente siguió esta estrategia. El Estado liberal ofrece a los propietarios el control exclusivo del capital y la acumulación de capital a cambio del control exclusivo del mantenimiento del orden por el Estado. Pero esta división del trabajo se derrumba cuando la clase propietaria se hace cada vez más dependiente de la ayuda del Estado para la acumulación y reproducción del capital.

Bajo el capitalismo se ha producido, desde el decenio de 1930, una rápida extensión de los poderes del Estado y de la dependencia de él, así como una continua limitación de los poderes de la clase propietaria. En el capitalismo tardío, el número y la proporción de personas que dependen directamente del Estado crece con el aumento de los que están bajo la asistencia social, el incremento de la fuerza militar y del empleo directo por el Estado de una fuerza de trabajo y una burocracia. Una parte cada vez mayor de los bienes y servicios producidos por el sector propietario va al Estado. «Las cifras más recientes publicadas por la OECD [Organization for Economic Development], que incluyen a los principales países industrializados, muestran que el gasto público subió de un promedio del 28 por 100 del producto nacional en 1955-57 al 34 por 100 doce años más tarde y al 41 por 100 a mediados del decenio de 1970» [13].

[13] *International Herald Tribune,* 3-4 de febrero de 1979, p .9. De 1962 a 1975, los gastos del gobierno (como porcentaje del producto bruto interno) aumentaron del 34,2 al 44 por 100 en Gran Bretaña; del 36,3 al 40,3 por 100 en Francia; del 32,4 al 41,9 por 100 en Italia; del 19 al 23,4 por 100 en Japón; del 34,4 al 51,2 por 100 en Holanda; del 32,7 al 49,4 por 100 en Suecia; del 29,5 al 34 por 100 en los Estados Unidos, y del 33,6 al 42,1 por 100 en Alemania occidental. Hablando sólo de los gastos militares en Estados Unidos, Sidney Willhelm señala: «...los militares pagan 15.000 millones de dólares anualmente a los civiles que contratan directamente, más de 35.000 millones al personal militar y otros miles de millones más indirectamente mediante contratos militares con empresas civiles. Por supuesto, los costes de personal no terminan en los salarios; también se financian servicios médicos, alojamiento, alimentación y vestimenta, privilegios de economatos, transportes y muchos otros emolumentos. Los subsidios para alojamiento de militares superan la suma gastada en viviendas públicas para ayuda a los millones de norteamericanos pobres. En 1968, el Pentágono asignó 44.000 millones para la compra de bienes y servicios, convirtiéndose en el mayor comprador de la nación... A mediados de 1969, el Departamento de Defensa tenía la propiedad directa de 29 millones de acres, y en 1970 sus equipos, materiales, etc., totales ascendían a 214.000 millones de dólares, el 38 por 100 del activo total de 554.000 millones de todas las corporaciones fabriles de Estados Uindos.» Véase Sidney M. Willhelm, «The Rise fo the State Rule», *Catalyst,* núm. 9, 1977, p. 16. En un análisis de datos concernientes a California, Willhelm informa que «de una población total, en 1969, de 19.834.000, había 7.278.041 personas institucionalizadas bajo control estatal; otras 647.988 personas eran empleadas por el Estado de California para la atención a las personas institucionalizadas, un total de casi ocho millones; esto es, aproximadamente el 40 por 100 de todos los californianos son clientes o empleados de organismos estatales institucionalizados de atención y control en la educación, la asistencia social, la salud y la criminología». *Ibid.,* p. 48.



Sin este mercado estatal, la producción de otros bienes y servicios quedaría debilitada y limitada; todo el nivel de la producción y del producto excedente depende cada vez más de la acción del Estado, y el proceso mismo de la acumulación de capital se vería perjudicado sin ella.

El mecanismo decisivo se centra en el papel del Estado en la circulación de bienes y dinero. Comienza con el préstamo por el Estado de miles de millones para comprar bienes y servicios a los propietarios; luego reemplaza o compensa este préstamo con rentas provenientes de los impuestos, emitiendo bonos a un interés e imprimiendo más dinero que aumenta el que ya hay en circulación. En efecto, los bonos ofrecidos en el mercado de dinero por el gobierno se convierten en una especie de capital semejante al usado en la economía propietaria, a la par que este mercado estatal de bonos se convierte en un importante mercado de inversiones para el capital privado, que mantiene alta la tasa de beneficio de los propietarios. Al tener un control total de la emisión de dinero, el poder del Estado en el mercado de mercancías y de bonos es enorme, mientras su capacidad fiscal condiciona los ingresos producidos.

Esta nueva economía política intensifica la fusión entre la clase propietaria y el Estado, pero no la origina. El poder mismo del Estado siempre ha hecho que fuese importante para la clase propietaria tener acceso e influencia en el Estado, que en las sociedades capitalistas liberales recibe la mediación de los partidos políticos. Que los propietarios tengan un acceso ventajoso al excedente significa, en parte, que tendrán más recursos para aspirar a, y obtener, posiciones en el Estado, o para preparar a sus hijos a que lo logren, o para patrocinar una élite política que lo haga con dedicación exclusiva y para pagar (es decir, sobornar) a funcionarios, a fin de obtener la ayuda que buscan. Así, la clase propietaria siempre tuvo particularmente a su disposición el reclutamiento de los funcionarios estatales

o influencia sobre él, o sobre los partidos políticos que (entre otras cosas) sirven como agentes entre los propietarios y el Estado. Pero, puesto que el Estado pretende representar a la comunidad como un todo, puesto que satisface agudas necesidades de las masas, sus lazos excepcionalmente estrechos con el grupo propietario deben ser ocultados.

Al mismo tiempo, sin embargo, en la medida en que los servicios proporcionados por el Estado también satisfacen agudas necesidades indiferibles de las masas, como cuando existe la amenaza de una invasión externa, trastornos internos o una crisis en la obtención y distribución de los medios de subsistencia, en la medida en que el Estado tiene el monopolio de la violencia legítima y las fuerzas armadas crecen con la conscripción de los ciudadanos; en la medida en que hay un control creciente, mediante los impuestos, del excedente producido en el sector propietario, un creciente control directo sobre los excedentes producidos por sus propias actividades económicas, y en la medida en que el Estado adquiere el control sobre el dinero, el capital, el trabajo, las rentas, las tasas de interés, la educación, el transporte y las comunicaciones, los funcionarios del Estado se convierten en una clase poderosa capaz de ejercer gran presión recíproca sobre la clase propietaria, convirtiéndose en una clase rival, cuando no domina o —a veces— destruye a la clase propietaria.

En esta formulación, pues, el Estado y la burocracia pueden, en verdad, ser o llegar a ser la clase dominante. Evidentemente, y como regla general, no es un títere de la clase propietaria. Según sus poderes relativos en un momento determinado, cualquiera de las dos clases puede dominar a la otra. Pero, comúnmente, propietarios y funcionarios compiten por los escasos recursos y excedentes de la sociedad. Al mismo tiempo, aquí no consideramos al Estado como una fuerza neutral que está imparcialmente por encima de la sociedad; en parte, porque a menudo se alinea estrechamente con la clase propietaria, y, en parte, él mismo puede constituir una clase dominante con intereses creados propios, especialmente en mantener su control sobre las necesidades que satisface y sobre los recursos que usa para ello. Además, la burocracia estatal se alineará con cualquier clase que la ayude a desempeñar su papel especial en la división social del trabajo.

La cantidad de excedente del que dispone la burocracia estatal depende de varios factores. Repitamos que nunca es una función sólo del nivel de productividad de la economía, sino también de las normas suntuarias que limiten el consumo. La cantidad del excedente también depende del mero poder e implacabilidad de la burocracia, pues éstos determinan cuánto puede extraer de la clase propietaria (o de cualquier otra). Esencialmente, lo mismo vale para la clase propietaria. Un «excedente», por tanto, no es algo que sencillamente está allí fuera, ya existente, a la espera de que se adueñen de él la burocracia o los propietarios. No sólo el «trabajo» produce un excedente, sino también el poder relativo de las partes contendientes. Así, el Estado puede generar el excedente tanto como la economía, y puede hacerlo tanto por el ejercicio del poder como por cualquier contribución que haga a la productividad de la economía, por ejemplo, mediante la construcción y el mantenimiento de sistemas de riego.



La cantidad del excedente depende también de la proporción de los bienes y servicios consumidos con respecto a los reservados para producir otros bienes y servicios, es decir, para ser capitalizados. Pero, una vez acumulados por el Estado, cantidades sustanciales de bienes y servicios excedentes son apartados del uso como recursos de producción porque son empleados para gastos de guerra o militares, para fines de asistencia social o para sustentar el estilo de vida del soberano o de la burocracia. Además, el Estado no necesita ahorrar en el uso de sus recursos, pues las funciones que desempeña son su monopolio y no están distribuidos entre competidores. Finalmente, aun el Estado moderno administra sus recursos de una manera esencialmente «feudal», es decir, empieza con una estimación de lo que necesita gastar, y luego busca los ingresos correspondientes, en vez de calcular primero sus ingresos y luego limitar sus gastos a ellos.

Es obvio (desde los despotismos orientales y sus economías «hidráulicas») que los Estados pueden contribuir y contribuyen a la productividad de su economía. No obstante, los Estados nunca están tan exclusivamente entregados a aumentar la productividad como las clases propietarias, pues las funciones sociales de éstas son más especializadas y sus intereses más estrechos y privados. Como resultado de esto, las clases propietarias pueden extraer y acumular excedentes con mayor facilidad y *tenerlos disponibles para su reinversión* en nuevos y perfeccionados instrumentos de producción que eleven la productividad. Por ello, cabe esperar que las economías que están bajo el control de grupos propietarios sean más dinámicamente expansivas y productivas que las sometidas en mayor grado al control de una burocracia estatal (lo cual no implica que éstas sean las únicas alternativas).

Las observaciones expuestas sobre cómo las clases dominantes llegan a ser tales difieren de otras tres teorías que explican este proceso: la concepción funcionalista de la estratificación, la visión hegemónica de la autoridad y la tesis «maquiavélica» de la violencia

y el engaño como pilares del poder. Esta última falla, en parte, porque implica un círculo vicioso acerca de cómo se moviliza el poder, dando esto por sentado, y, además, subestima la vulnerabilidad de un poder que nunca es definido como legítimo ni reposa en alguna estipulación mutua de gratificaciones. La concepción funcionalista, en cambio, explica la movilización del poder como lo que obtiene la clase dominante por su contribución a la sociedad, pero ignora el hecho de que, una vez obtenido, el poder de la clase dominante le permite dejar de lado las necesidades de otros. Así, puede proteger sus privilegios y ganancias aun cuando no pueda o no quiera ofrecer satisfacciones recíprocas a otros. La teoría de la hegemonía, por su lado, considera que una clase dominante se halla protegida por la legitimidad que otros le confieren, pero nunca explica por qué los de abajo le otorgan tal legitimidad o aceptan la legitimidad pretendida por los dominadores.

En mi opinión, el poder de la clase dominante se basa finalmente en sus funciones, esto es, en su contribución a otros. Pero precisamente a causa de esto, la capacidad de satisfacer las necesidades de otros o de la sociedad es una posición que confiere ventajas y por la que hay competencia y lucha, de modo que el poder es usado para asegurarse el control de los recursos necesarios para satisfacer necesidades. De tal modo, es más probable que quienes satisfacen necesidades sociales e individuales sean los poderosos, en parte porque otros dependen de ellos y en parte porque usan su poder para monopolizar los recursos que satisfacen necesidades, y de esta manera pueden permanecer en el poder sin usar la fuerza y la violencia. Lo que sustenta al poder no es solamente la legitimidad, sino también la dependencia (que puede existir sin la legitimidad). El otorgamiento de la legitimidad por los subordinados se basa en parte en su misma dependencia, en parte en la satisfacción de sus necesidades prácticas y en parte en la persuasión coercitiva que el poder permite ejercer rutinariamente a una clase dominante. Desde luego, esta legitimidad, una vez conferida, refuerza recíprocamente el poder y la dependencia sobre los que se basa.

### *El marxismo como una teoría de las clases propietarias*

Las economías occidentales se han caracterizado por las clases propietarias, cuyo acceso directo a un excedente les dio un sustancial poder para resistir a la burocracia estatal. En las sociedades de Occidente, las clases propietarias constituyeron uno de los centros alrededor de los cuales se desarrollaron las redes sociales de una «sociedad civil» relativamente independiente. Fue precisamente esta «sociedad civil» independiente lo que faltó en el MPA y lo que contribuyó a su estancamiento, mientras que su presencia en Europa occidental contribuyó mucho al dinamismo del capital.



Una razón de que el marxismo fracasase en las sociedades de Europa oriental, especialmente en lo que se refiere a sus ambiciones emancipatorias, fue en parte porque era una zona cultural en la cual las clases propietarias, campesinado o nobleza, fueron paralizadas por el Estado. En su estudio sobre la intelectualidad del este de Europa (*The Road of Intellectuals to Class Power,* Nueva York, Harcout, 1979), George Konrad e Ivan Szelenyi sostienen que, por el siglo XII, Europa oriental —Kiev, Novgorod, Polonia y Hungría— eran sencillamente más pobres que Europa occidental, y no eran profundamente diferentes en otros aspectos. Pero más tarde, bajo la presión de imperios militares seminómadas —esto es, el expansionismo tártaro y turco—, la sociedad europea oriental se militarizó; sus órganos burocráticos centrales del Estado se desarrollaron excesivamente, y hubo, por consiguiente, una barrera al crecimiento de grupos centrados en la propiedad privada y una atrofia de la sociedad civil. El Estado central de Moscú se negó a compartir el poder con una nobleza feudal basada en posesiones patrimoniales y la refrenó creando una «nobleza de servicios» cuyas tenencias territoriales dependían de su lealtad y su servicio al Estado, y cuyos patrimonios podían ser —y eran a veces— reasignados. Ni la nobleza ni el campesinado pudieron aquí desarrollar su autonomía alrededor de la propiedad privada, ni pudieron limitar el poder del Estado central. Así, las sociedades resultantes estuvieron mucho más cerca del Modo de Producción Asiático, como ejemplos de ese tipo ideal en que la dominación del Estado reposó, en este caso, en la aguda necesidad que tenía la sociedad de protección militar, en vez de sistemas de riego. En verdad, Lenin y otros bolcheviques calificaron a Rusia de despotismo semiasiático.

En este punto parece haber ciertas contradicciones internas potenciales en el marxismo. De un lado, el marxismo defiende la expropiación de la clase propietaria, en Occidente, la burguesía o clase capitalista. Pero del otro, se considera inconcebible el futuro socialista sin esta clase y su gran expansión de la productividad. Parecería como si el marxismo quisiese matar a la gallina que (como el mismo marxismo reconoce) pone huevos de oro. Y lo hace de dos modos: primero, eliminando a esta clase históricamente muy productiva, y, segundo, otorgando el control de la producción al Estado, que —como se vio en el MPA— amenaza con estancar la economía. No hay duda de que el marxismo pretende eliminar a la burguesía, y también que presupone un elevado nivel de la productividad. Sin embargo, el

marxismo diría que ésta es una contradicción aparente, no real, pues la burguesía sólo será eliminable después de haber revolucionado la producción y sólo cuando las relaciones de producción privadas se conviertan en una barrera para aumentar aún más la productividad. Así, el socialismo liberará la productividad de esta barrera y no perjudicará la productividad, sino que la elevará. Pero si la economía socialista es administrada por el Estado con una poderosa burocracia, ¿no impondrá esto serios límites a la productividad? Peor aún, ¿no se convertirá esa burocracia en una poderosa nueva clase dominante que suma al resto de la sociedad en una nueva y más debilitante dependencia, frustrando el intento liberador del socialismo? Además, hasta ahora, los marxistas han llegado al poder sólo donde la burguesía era débil y antes de que pudiese revolucionar muy a fondo la producción.

Aunque la eliminación de la burguesía no amenace la futura productividad, tendrá de todos modos poderosas repercusiones *políticas;* dejará a la «sociedad civil» socialista profundamente debilitada frente al Estado, pues entonces no habrá ninguna clase de propietarios cuyos poderes independientes permitan fortificar a la sociedad civil y contrarrestar el poder de la burocracia estatal. En resumen, el socialismo parece implicar la culminación del poder estatal, convirtiendo al Estado bajo el socialismo en un centro de dominación frente al cual no hay ninguna fuerza independiente. Si es así, entonces, según la propia concepción de Marx del MPA, tal Estado de nuevo poderío finalmente limitará la productividad y frustrará las aspiraciones emancipatorias del socialismo. Sólo queda por añadir que esto parece ser exactamente lo que ha ocurrido en los Estados colectivistas de inspiración marxista: su burocracia pronto se convirtió en una nueva clase dominante, que controla a los obreros mucho más totalmente que cualquier Estado capitalista (excepto los fascistas), destripando a la sociedad civil, creando una economía sumamente ineficaz que depende de la transferencia de tecnología de Occidente, limitando las libertades de los ciudadanos y vigilando estrechamente toda esfera de la vida.

Pero no se debe entender el desarrollo de una vasta burocracia dominante en los Estados marxistas como consecuencia de las aspiraciones «estatistas» de Marx y Engels. Es decir, la dominación del Estado en las sociedades marxistas no obedece al hecho de que la teoría de Marx y Engels valorase el Estado como un fin en sí mismo. Por el contrario, su ambición *suprema* era la eliminación del Estado. La gran expansión de los Estados colectivistas, sin embargo, se vincula con los supuestos teóricos aceptados. Si bien no se pretendía el



crecimiento del Estado bajo el socialismo, fue, no obstante, en parte *estructurado* por las adhesiones teóricas del marxismo.

Es menester señalar, ante todo, que, según la autoridad del mismo *Manifiesto Comunista,* cuando se produce la revolución de la clase obrera y cuando la clase propietaria es expropiada, es el Estado el que se adueña y administra los medios de producción: «el proletariado usará su supremacía política para arrancar, gradualmente, todo el capital de la burguesía, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, esto es, del proletariado organizado como clase dominante, y para incrementar las fuerzas productivas totales lo más rápidamente posible» [14].

Se llevará a cabo, además, «la centralización del crédito en las manos del Estado... La centralización de los medios de comunicación y transporte en las manos del Estado... La extensión de las fábricas y los instrumentos de producción poseídos por el Estado». Asimismo se nacionalizará toda la tierra: es decir, se «abolirá la propiedad privada de la tierra» [15]. Así, el objetivo era la eliminación de toda la clase propietaria en la agricultura y en el campo, no menos que en las manufacturas y la ciudad, y la propiedad de todos los medios de producción iba a ser transferida al Estado. Y puesto que el Estado controlará los medios de la violencia y la represión, tanto como los instrumentos de producción, el control de todo el excedente social, en el socialismo concebido por Marx y Engels, estará bajo el control indiviso del Estado.

En estas condiciones, ¿qué podría significar llamar a la clase obrera la «nueva clase dominante»? Hablar del Estado, según se hace en el *Manifiesto Comunista,* llamándolo «el proletariado organizado como clase dominante» es, en el mejor de los casos, una total falsa conciencia o, en el peor, una mistificación impenetrable que sirve como ideología para enmascarar la realidad de que la burocracia se ha convertido en una nueva clase dominante.

Marx y Engels eran conscientes de que había una contradicción entre su aspiración al socialismo como emancipación humana y su otorgamiento al Estado de un poder mayor que el que había tenido

---

[14] *Communist Manifesto* de Karl y Friedrich Engels, edición inglesa autorizada de 1888, supervisada por Engels y publicada por Charles H. Kerr, Chicago, p. 41.

[15] Véase Marx y Engels, «Über die Nationalisierung des Grund und Boden», Marx-Engels, *Werke,* Institut für Marxismus-Leninismus, Berlín, Dietz Verlag, 1956-1968, vol. 17, pp. 59-62. F. Engels, «The Peasant Question in France and Germany», en K. Marx y F. Engels, *Selected Wörks*, Moscú, Progress Publ., 1955, vol. 2, p. 395. Marx y Engels eran inflexibles en lo que respecta a la nacionalización de la tierra.

hasta entonces cualquier Estado occidental. En verdad, ellos mismos describieron el Estado del MPA, que tenía una dominación total semejante sobre la sociedad sin una clase propietaria que sirviera de contrapeso, como un despotismo oriental. Vieron la anomalía que habían originado, pero sólo con una mirada furtiva, arrojándola rápidamente otra vez a las sombras de su atención subsidiaria. Así, después de ceder al Estado todos los medios de producción, de crédito, de comunicaciones y de transporte, después de darle el poder total, el *Manifiesto* retrocede y promete que este nuevo Estado sumamente poderoso algún día desaparecerá. ¿Por qué? El argumento es que, una vez desaparecidas todas las clases, ya no habrá necesidad del Estado: «Cuando, en el curso del desarrollo, hayan desaparecido las diferencias de clase, y toda la producción se haya concentrado en las manos de una vasta asociación de toda la nación, el poder público perderá su carácter político.» Sin embargo, la posesión comunal de la tierra en el MPA no impedía que el Estado fuese un despotismo. No era que el poder público hubiese perdido su carácter político, sino que el poder político perdió o nunca tuvo un carácter público. El *Manifiesto* añade que «el poder político, propiamente dicho, es meramente el poder organizado de una clase para oprimir a otra. Si el proletariado... mediante la revolución... se convierte en la clase dominante... entonces habrá... suprimido las condiciones para la existencia del antagonismo de clases, y de las clases en general», y esto, por ende, eliminará al Estado como fuerza política a disposición de una clase para la explotación de otra.

Pero la presuposición fundamental aquí era que una clase dominante sólo puede ser una clase propietaria, es decir, una clase que posee *privadamente* los medios dominantes de producción. Pero precisamente era éste el supuesto socavado por el descubrimiento del MPA. Fue justamente por esta razón por lo que Engels trató en el *Anti-Dühring* de reconstruir la teoría marxista de las clases, para admitir una clase dominante basada en el Estado. Sin embargo, el impulso fundamental y definitorio del paradigma primario del marxismo había definido una clase dominante como una clase propietaria. Así, en el *Manifiesto* se espera que el poder «público» finalmente no sirva a a una clase explotadora y, por tanto, que la burocracia estatal no *pueda* constituir una clase dominante que explote a otras. De este modo, el paradigma primario del marxismo no pone de relieve el carácter de clase de una burocracia estatal, sino que más bien lo oculta. Esta fue una razón importante por la cual el MPA en particular y la teoría del Estado en general no fueron desarrollados en la obra de Marx y Engels. Ello explica por qué el MPA sólo es examinado en breves glosas fugaces, en notas, en cartas no destinadas a la publicación o en breves artículos periodísticos. Esto explica por qué el MPA se hace invisible en la posterior historia del movimiento marxista mundial y es muy especialmente reprimido en la Unión Soviética entre 1931 y 1964, cuando el concepto es expulsado de la interpretación soviética del marxismo. Como señala E. Iolk, uno de los eruditos soviéticos que intervinieron en los debates en que se reprimió la referencia al MPA: «El concepto de un especial modo "asiático" de producción... es teóricamente infundado, porque contradice los cimientos de la enseñanza marxista-leninista sobre las clases y el Estado.» [16] Aquí se hace explícito que el MPA se reconocía como una anomalía; la estrategia resultante de normalizar tal anomalía, negando la realidad de una mitad de la contradicción, no podía ser más visible. Lo que Iolk olvida, por supuesto, es que, siguiendo el mismo razonamiento exactamente, podemos llegar con igual fuerza a la conclusión de que, considerando el MPA, es «la enseñanza marxista-leninista sobre las clases y el Estado» lo que es «infundado».



El MPA fue «rehabilitado» por los marxistas soviéticos después de intensificarse la ruptura chino-soviética, que testificó del nuevo uso ideológico que se le dio ahora. Pero si los eruditos soviéticos ahora señalaron el MPA a los chinos, como una especie de acusación y de explicación, no ha de suponerse que son ciegos para el alcance crítico que tiene con respecto a la misma sociedad soviética. Esto, sin embargo, se deja en silencio, en parte porque es demasiado peligroso para decirlo a voces y en parte porque pueden contar con una tácita comprensión de esto entre sus colegas. En verdad, es precisamente la aplicabilidad del MPA a la URSS misma lo que brinda otro motivo para la reparación de este concepto entre algunos marxistas occidentales. Desde este punto de vista, se arguye que la URSS se ha convertido en un «colectivismo burocrático» sólo a causa del carácter semiasiático de Rusia, con lo cual se disocia el marxismo y el socialismo del riesgo político de su asociación con la URSS. La implicación de ello es que lo sucedido en la Rusia semiasiática fue peculiar de ella, pero no ocurriría en los socialismos de sociedades industriales avanzadas. Así, el MPA es usado para justificar futuras aplicaciones del marxismo. Pero este uso sumamente tendenciosos del MPA sólo puede ser persuasivo si se supone que una sociedad civil de cierto poder sobreviviría en Occidente y podría contrarrestar a un nuevo Estado socialista poderoso. Esto, a su vez, presupone que un Estado socialista en Occidente no tendría capacidad ni motivos para aplastar a la sociedad civil, reduciéndola al nivel de la Rusia «semiasiática». En suma, el argumento supone que el empobrecimiento y la debilidad de la sociedad

[16] Sawer, *Marxism and Asiatic Production*, p. 52.

civil de la vida rusa se debió totalmente a su herencia cultural única, y subestima el grado en que el Estado estalinista aplastó o inmovilizó aquellas estructuras sociales que existieron y fueron fuertes, inclusive nuevas organizaciones como los sindicatos y viejas estructuras como la familia [17].

Pero el uso ideológico más peligroso que puede hacerse hoy del MPA es el que los ideólogos soviéticos parecen dispuestos a darle, a saber, una base para definir a China como un país con un desarrollo que la separa totalmente de Occidente, como absolutamente inferior económicamente o atrasada políticamente y anti-individualista. En efecto, este uso soviético del MPA promete proporcionar un fundamento ideológico a la *détente* entre la Unión Soviética y los Estados Unidos, cuya principal meta sería el aislamiento político de la China «bárbara».

Es paradójico que el viejo marxismo unilineal, que consideraba a Asia estancada, bárbara y atrasada, sin embargo, pensó que se desarrollaba siguiendo el mismo camino que Occidente, y por ende como coincidente con el desarrollo occidental; pero las interpretaciones multilineales del marxismo, que tratan de hacerlo menos dogmáticamente determinista, tienen la consecuencia paradójica de destacar la unicidad de Oriente y el carácter fundamental de su diferencia con el Oeste.

Las reinterpretaciones actuales del MPA, por autores tales como Umberto Melotti, a su vez, tratan de abordarlo definiendo el MPA y las sociedades clásicas desde las que evolucionó Occidente como en un pie de igualdad; éstas desembocaron en la moderna sociedad capitalista; el primero, en lo que Melotti (siguiendo a Bruno Rizzi) llama «colectivismo burocrático». El capitalismo y el colectivismo burocrático, pues, son definidos como estando en el mismo nivel de desarrollo y ambos son tratados como precursores del socialismo; así, este modelo constituye una concepción multilineal intermedia que culmina en otra unilineal.

He indicado que el hiperdesarrollo del Estado en el colectivismo marxista no debe ser entendido sencillamente como un resultado del estatismo de Marx y Engels. Resulta, en parte, de una especie de carencia; esto es, se necesita algún agente que administre la propiedad expropiada a la clase propietaria. Puesto que el Estado es definido (en el paradigma primario) como el instrumento de la clase dominante, entonces, cuando la burguesía es derrocada y reemplazada por la clase obrera, ésta es ahora definida como la nueva clase propietaria. El

[17] Una exposición más detallada se hallará en Alvin W. Gouldner, «Stalinism: A Study of Internal Colonialism», *Telos*, invierno de 1977-1978, pp. 5-48.



Estado es considerado como el «comité ejecutivo» del proletariado, como el agente de la clase mayoritaria de la sociedad que, por ende, no necesita explotar a la mayoría. El Estado, pues, pierde, presumiblemente, su carácter político parcial y se convierte en un ámbito totalmente público, despojado de intereses explotadores especiales. La concepción marxista, por tanto, es que alguien debe administrar la propiedad recientemente expropiada y que el Estado no sólo es un agente técnicamente adecuado para ello, sino que, habiendo sido sociológicamente descontaminado, su uso es ahora compatible con las esperanzas marxistas de una emancipación socialista. En efecto, la teoría marxista del Estado y la clase dominante, aquí entrelazados, había extraviado la política marxista, al subestimar profundamente los peligros para la emancipación humana inherentes a la burocracia estatal y su capacidad para ser una nueva clase dominante.

Pero hay al menos una segunda característica de la teoría de Marx que conduce al mismo hiperdesarrollo del Estado bajo el socialismo. Se relaciona con la escasa importancia que el marxismo asigna a las estructuras sociales semiautónomas y, en consecuencia, su tendencia a pensar que toda organización social depende del modo de producción. En síntesis, es inherente al «economicismo» del marxismo, no sólo la propensión a restar importancia al papel de la ideología y de la «conciencia», sino también a casi todas las estructuras sociales no directamente implicadas en el modo de producción. Esto, a su vez, implica una tendencia a contemplar la sociedad como si fuese una fábrica administrada por el Estado. Marx suponía que éste deja a las fuerzas productivas libertad para desarrollarse; de hecho, lo que sucede es que el Estado queda libre de desarrollarse sin freno, poniendo a su disposición fuerzas productivas crecientes.

### *El economicismo como abandono de la estructura social*

La crítica del marxismo al socialismo utópico, que había deseado proceder de inmediato, aún en medio de la vieja sociedad, al desarrollo de pequeñas comunidades que prefigurasen su visión de una sociedad mejor, inhibió el propio impulso prefigurador del marxismo, canalizándolo en la política puramente instrumental de la Segunda y la Tercera Internacionales. En particular, el marxismo científico tiende a reducir la política a la lucha por el poder del Estado. De este modo, pasa por alto la importancia de proteger y reconstruir la densa infraestructura de comunidades, instituciones, organizaciones y grupos dentro de los cuales vive actualmente la clase obrera, y mediante los cuales, aun ahora, puede satisfacer algunas de sus necesidades, con el esfuerzo

personal y la ayuda mutua, controlando sus ansiedades y reduciendo su dependencia. Pero Marx ve esas instituciones principalmente como una cinta de transmisión de los valores de la clase dominante y como mecanismo para el control de la clase obrera. Cree, por ejemplo, que los sindicatos pueden distraer energía de la que se necesita para una reconstrucción social total y adaptar a la clase obrera a la sociedad tal como es. Marx no comprendió que sin instituciones, comunidades y grupos obreros viables dentro del capitalismo la dependencia y pasividad de la clase obrera aumentan, su vulnerabilidad a la política regresiva del fascismo y el autoritarismo se intensifica y se vuelve incapaz de cultivar las habilidades y la autoconfianza necesarias para administrar su propia existencia. Sin comunidades y grupos obreros prefiguradores que alienten el esfuerzo personal, hasta los «soviets» tienen poco futuro como método de autoadministración política de la clase obrera. Una expresión fundamental del «economicismo» marxista, pues, no es sólo la teoría del derrumbe automático, sino también el abandono por el marxismo de las estructuras sociales, su aceptación acrítica del deterioro de toda la trama de la estructura social necesaria para sustentar la vida de la clase obrera, y su tendencia a entender el problema de la dependencia de la clase obrera meramente como «falsa conciencia».

En el *Manifiesto Comunista* se señaló claramente, aunque no se lo enfocó en la teoría, el difuso deterioro de las viejas estructuras sociales entre la clase obrera. Pero nunca se comprendió claramente la especial contribución de ellas a ayudar a las personas a enfrentar su propio sufrimiento mediante la ayuda mutua o el esfuerzo personal prácticos. El marxismo señaló que los trabajadores no tenían patria, ni familia ni ayuda humana de nadie excepto de sí mismos, y por tanto no tenían nada que perder excepto sus cadenas. «Los obreros no tienen patria... las diferencias y los antagonismos nacionales se esfuman más y más cada día.» Sólo la burgusía tiene familia «en su forma completamente desarrollada». «Tal estado de cosas halla su complemento en la ausencia, prácticamente, de la familia entre los proletarios.» Su ambiente de trabajo, en vez de protegerlos, sólo los explota. «La burguesía... no ha dejado otro nexo entre hombre y hombre que el desnudo egoísmo, el insensible "pago al contado"... La burguesía ha despojado de su aureola a todo oficio hasta ahora honrado.» En verdad, ni siquiera «las diferencias de edad y de sexo tienen ya ninguna validez distintiva», puesto que bajo el capitalismo todos los obreros son principalmente instrumentos de trabajo. Esto dice el *Manifiesto Comunista.*

Marx y Engels, pues, eran plenamente conscientes del avanzado deterioro de la estructura social experimentado por las clases trabajadoras nacientes. Pero esto simplemente se convietre en otro punto de su larga lista de acusaciones contra el capitalismo. Su posición es que estas antiguas solidaridades no necesitan ni pueden ser restauradas. «La familia burguesa desaparecerá... con la desaparición del capital», dicen con un aire de alivio. Lo que se afirma aquí es que todas esas viejas solidaridades de la familia, la corporación, la vecindad y la nación son arcaicas, pues obstruyen la necesaria solidaridad internacional del proletariado.



Para el socialismo de Marx, todas esas otras instituciones y grupos son meros apéndices de la producción y de las personas asociadas primordialmente como productores. Aparte de las instituciones económicas, la única que claramente tiene un futuro en el socialismo de Marx es el Estado. La necesidad de un complejo y rico conjunto de estructuras sociales en la sociedad civil que pueda resistir a la dominación del Estado es ignorada por el mito de que el nuevo Estado socialista será el instrumento obediente de la nueva clase dominante. Presumiblemente, pues, la clase obrera no necesitará estructuras sociales que la ayuden a defenderse contra su «propio» Estado. De este modo, el marxismo contribuyó —y no inconscientemente— a mantener el crecimiento del Estado occidental que, después de desarrollarse con la monarquía absoluta, había sido extendido por el poderoso impulso centralizador de la Revolución Francesa, para culminar en el intento de eliminar los grupos que estaban entre los individuos y el Estado revolucionario, y que consideraba la estructura organizativa de la sociedad civil como una amenaza a su propia soberanía.

En la alocución de Marx, de 1850, al Comité central de la Liga Comunista, discute la «inminente» revolución democrática burguesa en Alemania y los peligros que representa para la clase obrera: «Como en la primera Revolución Francesa, los pequeños burgueses darán las tierras feudales a los campesinos como propiedad libre.» Los obreros, advierte Marx, deben oponerse a este plan y «exigir que la propiedad feudal confiscada sea propiedad *estatal* y se la convierta en *colonias de trabajadores* cultivadas por el proletariado rural asociado con todas las ventajas de la producción en gran escala». Además, Marx añade que «los demócratas crearán directamente una república federada o... al menos tratarán de mutilar al gobierno central mediante la mayor autonomía e independencia de las comunidades y las provincias. En oposición a este plan, los obreros no sólo deben luchar por una república alemana única e indivisible, sino también, dentro de esta república, *por la mayor y más firme centralización del poder en manos de la autoridad estatal. No deben dejarse engañar por la charla democrática sobre la libertad de las comunidades, el autogobierno,* etc... en ninguna circunstancia debe permitir que cada aldea, cada ciudad y cada

provincia ponga un nuevo obstáculo en el camino de la actividad revolucionaria, *que puede avanzar con todo vigor sólo desde el centro*». El hecho de que la centralización de la Revolución Francesa fue su modelo queda claramente indicado en la última oración: «Como en Francia en 1793, en la Alemania actual la tarea del partido revolucionario es llevar a cabo la más estricta centralización.» [18]

Cuando la influencia de la cultura francesa se atenuó con su experiencia de las instituciones inglesas, el relieve que dio Marx al Estado y la centralización temporalmente disminuyó (aunque nunca tanto como afirman quienes desean exculpar al marxismo de toda sombra de responsabilidad por el estalinismo). El texto decisivo en este punto es *La guerra civil en Francia,* que fue presentado poco después de la caída de la Comuna de París como alocución al Concejo General de la Primera Internacional el 30 de mayo de 1871. Aunque contenía un análisis de la Comuna, inevitablemente era un homenaje a los *communards* que debía expresar simpatía por la mayor parte de lo que habían hecho, máxime porque estaban siendo brutalmente asesinados y muchos de ellos aún yacían muertos en las calles de París.

Marx observa en *La guerra civil en Francia* que la clase obrera no puede simplemente adueñarse y hacer uso del poder gubernamental para sus propios fines. El poder estatal centralizado, que se basaba en el ejército permanente, la policía, la burocracia, el clero y el poder judicial había sido creado para servir a «la naciente sociedad de clase media como una poderosa arma en sus luchas contra el feudalismo» [19]. Sin embargo, aun este aparato estatal, se quejaba Marx, estaba limitado por intereses diversos: «su desarrollo quedó obstruido por todo género de desechos medievales, derechos señoriales, privilegios locales, monopolios municipales y gremiales, y constituciones locales» [20]. Todos los límites descentralizadores sobre el poder central del Estado, sean constituciones municipales o derechos señoriales, son amontonados como «reliquias» históricas. Así, Marx señala con satisfacción que «la gigantesca escoba de la Revolución Francesa del siglo XVIII barrió todas esas reliquias de tiempos pasados, despejando el suelo social de los últimos obstáculos para la superestructura del edificio estatal moderno elevado bajo el Primer Imperio».

Posteriormente, el Estado se convierte en «el poder nacional del capital sobre el trabajo... una fuerza pública organizada para la esclavización social... un instrumento del despotismo de clase... el carácter

[18] Saul K. Padover, *Karl Marx on Revolution,* Nueva York, McGraw-Hill Book Co., 1972.
[19] Karl Marx, *The Civil War in France,* Nueva York, International Publishers, 1940, p. 54.
[20] *Ibid.*



puramente represivo del poder estatal se pone cada vez más de relieve». Por tanto, la clase obrera no puede adueñarse de tal Estado y usarlo para sus fines, sino que debe destruirlo. Pero está claro que Marx atribuía al principio un carácter progresista a la creciente centralización del Estado, pues eliminaba los viejos «desechos medievales» del localismo; sólo más tarde, al volverse el principal instrumento para la dominación sobre la clase obrera, se hizo reaccionario y su eliminación fue una necesidad. Pero lo que subraya aquí es la eliminación del Estado centralizado de la burguesía, no necesariamente la de *todos* los Estados semejantes, ni aprueba necesariamente esto como programa para un Estado *socialista.* En verdad, Marx no definió la Comuna como socialista.

Por entonces, Marx estaba normalizando en forma creciente su diagnóstico del gobierno de Louis Bonaparte; ya no lo considera un gobierno del conjunto del campesinado, el campesinado conservador o del proletariado *lumpen,* y observa ahora que sólo «pretendía apoyarse en el campesinado». Bajo su férula, dice, «la sociedad burguesa, libre de cuidados políticos, alcanzó un desarrollo inesperado, para ella misma. La industria y el comercio se expandieron hasta colosales dimensiones» [21]. En otras palabras, la impotencia política de la burguesía presumiblemente fue una bendición disimulada, al permitirle dedicar sus energías a hacer dinero. En contraste con este Estado bonapartista «aparentemente situado por encima de la sociedad», la Comuna restauró la república para la sociedad y trató de suprimir todo gobierno de clase. Así, Marx señala que la Comuna de París «se deshizo del ejército y lo reemplazó por la Guardia Nacional, en su mayoría formada por trabajadores» [22], sustituyendo el pueblo armado en lugar del ejército permanente. La Comuna también eliminó el parlamento especializado, sustituyéndolo por consejeros municipales destituibles elegidos por sufragio universal, que iban a ser un organismo de trabajo, no una asamblea palabrera, y combinaría funciones legislativas y ejecutivas. «Las funciones públicas dejaron de ser la propiedad privada de los instrumentos del Gobierno Central... toda la iniciativa hasta entonces ejercida por el Estado pasó a manos de la Comuna.» Análogamente, la Comuna eliminó el poder de la policía, separó las Iglesias del Estado y las privó de dotaciones como cuerpos propietarios, y estableció la educación libre anulando la interferencia del Estado y de la Iglesia.

Parece haber poca duda de que Marx simpatizaba con estas medidas de la Comuna. Los «órganos meramente represivos del viejo poder

[21] *Ibid.*
[22] *Ibid.*, p. 57.

gubernamental debían ser amputados», observa, mientras que «sus funciones legítimas fueron arrancadas de una autoridad que usurpaba la preeminencia sobre la sociedad misma, y restauró a los agentes responsables de la sociedad» [23]. Pero aun aquí Marx tiene el cuidado de añadir que la nueva Comuna no es una reproducción de la comuna medieval, ni es «un intento de crear una confederación de pequeños Estados... El antagonismo de la Comuna contra el poder estatal ha sido tomado erróneamente por una forma exagerada de la vieja lucha contra la supercentralización». Esto no fue así, afirma Marx. «En realidad, la Constitución Comunal puso a los productores rurales bajo la conducción intelectual de las ciudades centrales de sus distritos, y les aseguró, en los trabajadores, a los administradores naturales de sus intereses. La existencia misma de la Comuna implicaba... la libertad municipal, pero ya no como freno a un desbancado poder estatal.» Así, Marx se resiste a contemplar la Comuna como una fuerza radicalmente descentralizadora, de manera coherente con su alocución de 1850 al Comité Central de la Liga Comunista. En el plano económico, Marx también habló de «sociedades cooperativas unidas» que iban a «regular la producción nacional según un plan común» [24]. Si esto significa que el Estado ya no iba a administrar las posesiones expropiadas, como se especifica en el *Manifiesto Comunista,* es algo que discutiremos más adelante. Pero, evidentemente, Marx aquí pone límites al impulso centralizador extremo, que antes lo había llevado a acentuar la importancia del Estado socialista, aunque rechazaba toda tendencia general a una autonomía descentralizada al nivel local.

La postura de Marx ante el programa antiestatista de la Comuna parece haber sido que su «corazón» estaba en la posición correcta. Pero, ¿pensaba que, en su antiestatismo, la «cabeza» de la Comuna también estaba en la posición correcta? El diagnóstico de Marx de las debilidades de la Comuna, de por qué fracasó, sugiere que no. Según este diagnóstico, los puntos vulnerables de la Comuna residían en su sentimentalismo y sus «escrúpulos de conciencia», y en su fracaso para movilizar el poder con suficiente decisión y centralización. Así, Marx escribe a su amigo Kugelmann, el 12 de abril de 1871, que, aparte de ser demasiado tolerante y escrupulosa, su «segundo error» fue que «el Comité Central cedió su poder demasiado pronto para dar paso a la Comuna». En resumen, Marx distinguía entre la demolición por la Comuna del viejo Estado burgués, que aprobaba y hubiera deseado más a fondo, y sus «escrúpulos» que perjudicaron la efectiva concentración del poder contra el enemigo de clase burgués. Esto último, pues, implica que era la creencia de Marx que la Comuna debía haber fortalecido, no debilitado, su propio aparato estatal. Así, los dictados del corazón y los de la cabeza no eran compatibles. Podemos decir que Marx estaba impulsado por un anarquismo anticentralizador del «corazón» contradicho por un estatismo centralizador de la inteligencia. En verdad, criticó a la Comuna por su fracaso en construir su propio instrumento de represión estatal.

[23] *Ibid.,* pp. 58-59.
[24] *Iibd.,* p. 61.



Esto es visible en su diagnóstico más sobrio de la Comuna de París hecho una década más tarde. En una carta del 22 de febrero de 1881 —dos años antes de su muerte— Marx escribió al socialista holandés Domela Neiuwenhuis recalcando que «un gobierno socialista no llega al poder en un país a menos que las condiciones estén tan desarrolladas que pueda, sobre todo, tomar las medidas necesarias para intimidar a la masa de la burguesía lo suficiente para ganar tiempo —el primer *desideratum*— con vistas a la acción final» [25]. Luego Marx pasa directamente a decir: «Quizá usted pondrá el ejemplo de la Comuna de París; pero aparte del hecho de que fue solamente el levantamiento de una ciudad en circunstancias excepcionales, la mayoría de la Comuna no era en ningún sentido socialista, ni podía serlo.»

Podemos observar que aquí Marx atribuye a la Comuna mucha menos importancia, y que su juicio posterior sobre ella fue mucho menos entusiasta: «con un poco de sentido común [del cual, al parecer, pensaba él que carecían], sin embargo, podían haber llegado a un compromiso con Versalles útil para toda la masa del pueblo: era lo único que podía lograrse en ese momento». Evidentemente, Marx ha vuelto a su visión «normal», al destacar la necesidad de un poderoso aparato estatal para aterrorizar al enemigo de clase y, también, al poner nuevamente de relieve el determinismo económico, que compara expresamente con el milenarismo cristiano: «El sueño de que el fin del mundo estaba cercano inspiró a los cristianos primitivos en su lucha con el Imperio Roma y les dio confianza en la victoria. La visión científica de la *inevitable* desintegración del orden dominante de la sociedad que se desarrolla continuamente ante nuestros ojos, y el creciente sufrimiento en que las masas son atormentadas por los fantasmas del gobierno —a la par que el desarrollo decisivo de los medios de producción avanza a pasos de gigante— todo esto es garantía suficiente de que, con el impulso de una verdadera revolución proletaria,

[25] Karl Marx y Friedrich Engels, *Selected Correspondence, 1846-1895,* trad. de Dona Torr. Nueva York, International Publishers, 1942, p. 386.

se crearán también las condiciones (aunque es seguro que éstas no serán idílicas) para su próximo *modus operandi.* [26]

Está claro que, para Marx, los *communards* habían sido demasiado blandos y que todos los socialistas necesitaban un Estado para intimidar a los enemigos de clase. Pero, ¿necesitaban también del Estado, en opinión de Marx, para administrar las fuerzas productivas expropiadas a los propietarios privados, o creía que podían ser administradas por «sociedades cooperativas»? El 3 de agosto de 1871, *The New York Herald* publicó una entrevista con Marx en la que éste abordó directamente la cuestión. Al preguntársele cuál sería el primer paso si la Internacional llegase al poder en Inglaterra, Marx insistió en que «procederíamos a la transformación de todas las grandes propiedades, como las fábricas y toda la tierra, a favor del Estado» [27]. Así, inmediatamente después de *La guerra civil en Francia,* que se toma a veces como prueba de que Marx abandonó el estatismo, vuelve, casi sin cambio alguno, a la fórmula claramente estatista del *Manifiesto Comunista.*

[26] *Ibid.*, p. 387. Las bastardillas son mías.

[27] Citado en Paul K. Padover, *Karl Marx, An Intimate Biography,* Nueva York, McGraw-Hill Book Co., 1978, p. 488. Marx posteriormente repudió esta entrevista, pero es probable que esto obedeciera a sus observaciones poco políticas sobre algunos de los líderes de la Comuna, pues a uno de ellos lo llamó asno y traidor, y a otro jactancioso y cobarde.

# Capítulo 12

# LA SOCIEDAD CIVIL EN EL CAPITALISMO Y EN EL SOCIALISMO

Cuando más ignoró y devaluó Marx la sociedad civil tanto más formuló un socialismo sin salvaguardias, un socialismo cuyo ascenso al poder sólo podía tomar la forma de la centralización. Marx heredó la idea de la sociedad civil como uno de un par de conceptos: el otro, desde luego, era el Estado. Se nos dice que el mismo Marx señaló la importancia de la sociedad civil para el desarrollo capitalista, aunque, una vez más, si examinamos los textos, parecen prestar un apoyo muy modesto a una hipótesis tan categórica. El más importante es una carta que Marx escribió a Engels el 27 de julio de 1854.

Schlomo Avineri se esfuerza por hallar en esta carta una verdadera teoría de los orígenes del capitalismo en la que Marx presuntamente afirma que la acumulación de capital y la revolución industrial fueron posibilitadas por una anterior «revolución sociopolítica en la Europa medieval tardía; la aparición de una sociedad civil, *bürgerliche Gesellschaft,* esto es, una esfera autónoma de actividad económica, no obstaculizada por restricciones políticas y religiosas... Marx atribuye el surgimiento de la sociedad civil al movimiento comunal de la tardía Edad Media, que emancipó a las corporaciones y comunas urbanas de la dependencia de los ordenamientos políticos de la estructura feudal. Según Marx, el movimiento comunal creó una esfera de actividad económica autónoma, no obstruida por una tutela política y religiosa que pudiese limitar su libertad de elección económica... Sólo la ciudad medieval tardía desarrolló, tras el movimiento comunal, un concepto de la propiedad libre de limitaciones feudales, esto es, políticas y orien-

tadas hacia la comunidad. No sólo este desarrollo justificó moralmente la acumulación de propiedad, sino que también separó la esfera política de la económica y dio origen a ordenamientos legales e institucionales que hicieron posible y socialmente aceptable la acumulación de capital»[1].

Si esta interpretación de Marx es adecuada, éste, en verdad, consideró la sociedad civil importante en los orígenes del capitalismo. Pero lo primero que es menester señalar y reiterar es que esta concepción, si es que existió, fue aún más fugaz que la que tuvo Marx del MPA. El problema que más me interesa aquí es por qué, en general, abortaron los estudios de Marx sobre la sociedad civil. La respuesta es, principalmente, que Marx comúnmente ponía de relieve que las estructuras sociales de la sociedad civil *no* son entidades independientes que den origen a la sociedad burguesa, sino más bien formas en que había surgido la sociedad burguesa; esto es, *eran productos de la clase burguesa, no productores de ella.*

Así, Marx alude (en la carta de 27 de julio) a las corporaciones y gremios como «las formas, resumiendo, en que se desarrolló la burguesía industrial». Aquí no afirma que esas organizaciones sociales fuesen causas independientes, sino efectos dependientes, del surgimiento de la burguesía. Señala, a lo sumo, la asociación o correlación de las dos, no la independencia y prioridad de la sociedad civil.

Más aún, un punto fundamental del paradigma marxista primario es el modo como las relaciones económicas gobiernan lo político, no los tipos de estructura social (sociedad civil) que no son reducibles a clases o relaciones económicas. Así, la sociedad civil, para Marx, normalmente implica «formas» en las que, esencialmente, se realizan procesos económicos. El paradigma primario del marxismo tiende a dicotomizar las estructuras sociales, reduciendo todas las relaciones sociales a relaciones económicas o políticas (e ideológicas), es decir, a elementos infraestructurales o superestructurales. Pero en esta tendencia a dicotomizar las relaciones sociales, ¿dónde, por ejemplo, los sistemas de parentesco, de edad y sexuales se insertan, son infraestructurales o superestructurales? La insistente distinción entre infraestructuras y

[1] Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought Thought of Karl Marx,* Londres y Nueva York, Cambridge University Press, 1969, p. 155. Uso la interpretación de Avineri de esta carta porque es la más generosa posible, al atribuirle concepciones que estudiosos menos imaginativos podrían no hallar en ella. Mi propia interpretación considera que Marx dice considerablemente menos; y mi interpretación de Avineri juzga que éste transforma a Marx en Weber. Creo que aquí Avineri convierte una topera en una montaña, así como antes había reducido una montaña a una topera al discutir la posición marxista sobre la tecnología.



superestructuras tendió a centrar la atención en algunas esferas sociales concretas, pero había otras entre ellas; al mismo tiempo, pasó por alto el hecho de que las esferas política y económica eran diferenciaciones de un material social más básico y, por tanto, tenían algunas cosas en común, en vez de ser sencillamente distintas una de otra.

Un aspecto esencial de la sociedad civil es que se trata de una esfera autónoma del Estado, es decir, no está determinada por el Estado o la política, sino que tiene vida propia. El concepto de sociedad civil que encontró Marx fue, así, un concepto en gran medida residual, pues era aquello que *no* era el Estado y lo que *quedaba* a la sociedad una vez «excluido» el Estado. Su fin esencial era establecer que el Estado no abarca a toda la sociedad, que quedaba algo de importancia, pero no estaba claro qué era esto exactamente. Marx llenó este espacio con (y lo redujo a) actividades económicas y clases. En el prefacio a la *Crítica de la Economía Política,* caracteriza a la sociedad civil como la suma total de las condiciones materiales de vida, y sostiene que «la anatomía de la sociedad civil debe ser buscada en la economía política»[2].

En los *Grundrisse,* Marx enfoca la sociedad civil históricamente, como la corrupción de los «lazos naturales» de la sociedad por la competencia y el egoísmo burgueses, señalando que «sólo en el siglo XVIII, en la "sociedad civil", las diversas formas de conexión social se presentan al individuo como un mero medio para lograr sus fines privados, como una necesidad externa»[3]. En este análisis, cuando Marx dice que la producción es intrínsecamente «social», parte de aquello a lo que se refiere es, evidentemente, la totalidad más vasta que incluye a la producción de los individuos, de modo que aquí «social» significa totalidad. Pero en otra parte también significa claramente una forma de «conexión» humana, algo totalmente distinto de la especialización política o económica diferenciada que esta conexión pueda engendrar.

La sociedad civil, pues, era considerada por Marx como un desarrollo —en verdad, como una corrupción— de la totalidad social que, al principio, implicaba «lazos naturales», esto es, familiares y otros vínculos tradicionales. Así, la sociedad civil fue una etapa en la evolución de los lazos sociales, una conexión corrompida en la que las relaciones sociales son utilizadas y contempladas sólo instrumentalmente. (Aquí Marx estuvo a punto de llegar a la distinción entre

[2] Se hallará una buena discusión de esto en Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution, Part I: The State and Bureaucracy,* Nueva York, Monthly Review Press, 1977, vol. 1, pp. 33 y ss.

[3] Karl Marx, *Grundrisse. Introduction to the Critique of Political Economy,* trad. de Martin Nicolaus, Harmondsworth, Penguin Books, 1973, pp. 83-84.

la *Gemeinschaft* natural y la *Gesellschaft* racional que iba a ser un punto clave de la sociología de Ferdinand Tönnies.) Marx vio —es decir, atisbó, pero nunca analizó— el carácter común que comparten lo político y lo económico, esto es, lo «social» como la totalidad de las «conexiones» que tiene una evolución propia. Pero su centro de atención es la «anatomía» de lo social, que considera su base material y su economía política. En resumen, para Marx, lo importante es, primero, lo económico, y luego lo político como esfera moldeada por lo primero; lo social, y, en verdad, la misma sociedad civil, se esfuma y no pasa de ser un concepto subdesarrollado, residual.

Engels dice todo esto muy claramente en el marco de sus observaciones sobre los orígenes de la burguesía. También para él, el contenido esencial de la sociedad civil, esto es, su anatomía, es evidentemente su economía política. La sociedad civil fue el producto, no la condición, del capitalismo y el desarrollo burgués. El objetivo central del argumento de Engels era negar la afirmación de Dühring de que «las condiciones políticas son la causa decisiva del orden económico». Engels replica que «todo el mundo sabe que lo que ocurrió fue lo contrario... Los burgueses conquistaron una posición tras otra en lucha continua con la nobleza... ¿Y cómo logró esto? Sencillamente mediante un cambio en el orden económico que, tarde o temprano, voluntariamente o como resultado de una lucha, fue seguido por un cambio en las condiciones políticas... el arma decisiva de los burgueses en esta lucha fue su poder *económico*... En toda su producción, los burgueses se veían trabados por las formas políticas feudales de la Edad Media... La revolución burguesa puso fin a esto. Pero no ajustando el orden económico para adecuarlo a las condiciones políticas... sino haciendo todo lo contrario, arrojando a un lado los viejos escombros políticos en derrumbe y creando condiciones políticas en las que el nuevo "orden económico" pudo existir y desarrollarse» [4]

En esta descripción de los orígenes de la burguesía, no se dice una sola palabra sobre la independencia o la prioridad de la sociedad civil. Todo es cuestión de desarrollo económico. En el paradigma primario, solamente lo económico tenía un desarrollo natural y espontáneo propio; era la fuente de iniciativas y de acción; las otras esferas eran sitios de *re*-acción. La esfera de los vínculos humanos, de la sociedad y de lo social, compartida por lo económico y lo político, era dejada de lado por la imperiosa necesidad de *distinguirlos* y demostrar la hegemonía de lo económico.

[4] Frederick Engels, *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science (Anti-Dühring)*, trad. de Emile Burns, ed. a cargo de C. P. Dutt, Nueva York, International Publishers, 1939, pp. 182-183.



Así, Marx opera con la metáfora tácita de que lo económico es el «contenido» y la organización social la «forma». Por ello, nunca puede tomar en consideración que la capacidad para organizarse eficazmente fue una condición necesaria del «carácter conspiratorio y revolucionario del movimiento municipal en el siglo XII», en el que empezó a surgir la burguesía occidental. Su desarrollo dependió en gran medida de su ingenio y su éxito para crear y mantener una variedad de nuevas organizaciones que le brindaron estructuras de apoyo para proteger sus nuevas formas económicas, impidiendo que fuesen aplastadas y asimiladas por el sistema feudal.

Lejos de ser, como sostenía Marx, una corrupción y una disolución de lazos sociales naturales, la sociedad civil realmente señaló el surgimiento de nuevos modos vitales de organización social. El lazo natural cuya disolución denunciaba Marx a menudo sólo era la organización social tradicional del *feudalismo* que mantenía la dominación de la nobleza sobre los siervos y el campesinado. Aunque este «lazo natural» de dominación estaba disolviéndose, no lo fue meramente por la atomización de la sociedad, esto es, por el egoísmo de individuos competidores; involucró nuevos modos de vinculación y organización social, el paso de las organizaciones tradicionales a las planificadas, no la disolución de la organización «natural» en una mera atomización. Fue precisamente este florecimiento de la capacidad organizativa, más que las actividades económicas de la burguesía naciente, lo que juzgaron peligroso los soberanos.

Así, el mismo Marx cita (en la carta del 27 de julio) los enérgicos esfuerzos que hicieron los emperadores Federico I y Federico II para abolir justamente esas nuevas «formas»: las *Communiones, conspirationes, conjurationes* y los consulados. Por ejemplo, Federico II declara: «Recientemente ha llegado a nuestro conocimiento que los gremios de ciertas ciudades, mercados y otros lugares han constituido por su cuenta tribunales, autoridades, cargos, administraciones y otras instituciones de este género... y puesto que entre muchas de ellas... tales cosas han llegado al abuso y a malas prácticas... en virtud de nuestro poder imperial anulamos esas jurisdicciones... También prohibimos todas las convenciones y confederaciones juradas dentro y fuera de las ciudades: entre ciudad y ciudad, entre persona y persona o entre ciudad y persona, de cualquier clase que sean.» Marx también cita el decreto del rey Enrique contra las comunas urbanas, estableciendo que «ninguna ciudad y ninguna villa-mercado puede organizar comunes, uniones, ligas o confederaciones juradas de ninguna clase».

Todo esto señaló la erupción de nuevas organizaciones sociales que contribuyeron a la liberación de la estructura social secular de los viejos lazos «naturales», es decir, de la dominación de las autoridades

feudales. Proporcionó facilidades organizativas que las personas pudieron usar para perseguir sus propios fines y resistir las trabas feudales a sus intereses. Pero estas nuevas organizaciones no fueron simplemente asociaciones con fines limitados para actividades económicas, esto es, *Gesellschaften,* sino también nuevas *comunidades, Gemeinschaften,* dentro de las cuales toda la vida de las personas podía escapar del dominio feudal. El aire de la ciudad, como decía el proverbio, «hace libres a los hombres», no sólo ricos; en ella, aprendían a valerse del esfuerzo personal y a conquistar dignidad. Hasta a los campesinos comunes, no sólo a los comerciantes o a los artesanos, se les invitaba a llevar una nueva vida en la ciudad y se les prometía protección. Así surgió una nueva sociedad civil centrada en estas nuevas organizaciones dinámicas, que permitió a un sector de la población escapar de la constante y estrecha vigilancia del feudalismo y lograr su independencia.

Es difícil saber si la experiencia adquirida en la administración de sus pequeños negocios dio a los artesanos y los mercaderes capacidad para administrar otros tipos de organizaciones, o si fue a la inversa o si, como parece más probable, cada una de ellas contribuyó a incrementar la otra. Probablemente ambas fueron fomentadas por las oportunidades más difusas que se hallaba en las ciudades para el esfuerzo personal y la autonomía. En esta nueva comunidad, gradualmente se estableció una nueva economía en la cual fue entonces menos probable que las obligaciones económicas de las personas variasen según sus ingresos; en la que las rentas y los impuestos fijos, y por ende predecibles, permitían una mayor racionalidad económica; en la que mercaderes y artesanos dependían menos de los compradores locales y, por consiguiente, podían negociar mejores condiciones comerciales para ellos, con el resultado de que la acumulación de capital, al menos para algunos, pudo desarrollarse con mayor rapidez. La nueva infraestructura organizativa contenía instrumentos políticos que inclinaban la balanza del poder a favor de los habitantes urbanos y, al mismo tiempo, constituían enclaves protegidos dentro de los cuales (no sólo las actividades económicas, sino también) el ámbito más vasto de la vida cotidiana pudo ser vivido de acuerdo con nuevas pautas, aunque se desviasen de las impuestas por el feudalismo.

Pero la competencia y la eficiencia organizativas no fue monopolio de los habitantes de las ciudades en la Europa occidental, sino que también fue una característica importante de los aldeanos. Robert Brenner, por ejemplo, sostiene que en la Alemania occidental de la Edad Media tardía las organizaciones de campesinos que se resistían a los señores estaban «estrechamente ligadas al mismo desarrollo del carácter casi comunal de la economía campesina». «Era fundamental la



necesidad de regular cooperativamente los bienes comunales de la aldea para luchar contra los señores y establecer y proteger sus derechos comunes, las tierras comunes (para pastoreo, etc.) y la organización de la agricultura en los campos comunes... Los campesinos se organizaron para fijar los arrendamientos y asegurarse los derechos de herencia... lucharon con éxito para reemplazar al viejo mayordomo de la aldea instalado por el terrateniente *(Schultheis)* por sus propios magistrados electos. En algunas problaciones hasta conquistaron el derecho de elegir al sacerdote de la aldea. Los campesinos obligaron a los señores a reconocer todos estos derechos en incontables cartas de poblados *(Weistumer).*» [5]

Pero en Alemania oriental no se desarrollaron en igual medida las aldeas campesinas autónomas, y los aldeanos no pudieron desplazar tan fácilmente al *Schultheis* del señor. Este desarrollo diferente, supone Brenner, obedece al carácter más colonizado del Este, al subdesarrollo de las actividades y tierras comunales que podían haber formado un centro de colaboración y organización de los campesinos. En el Este, el terrateniente llegó primero como colonizador, y puso a los campesinos en el marco social que él estableció; el único señor de la aldea se enfrentaba con una población relativamente más dispersa y, por tanto, era relativamente más fuerte que en el Oeste, donde una aldea podía estar dividida entre dos señores.

Así, la organización social independiente y autoadministrada fuera de la estructura feudal se desarrolló en Occidente tanto en las aldeas como en las ciudades. Lejos de ganar fuerza de una anterior agricultura capitalista, a menudo se basaron en los aspectos comunales de la economía. Los orígenes de la sociedad civil en Occidente, pues, no parecen reducibles a un anterior desarrollo del comercio o las artesanías, o al previo surgimiento de la burguesía; la sociedad civil parece haber contribuido tanto al desarrollo burgués como lo que tomó de éste. Además, no fue simplemente el previo desarrollo del comercio y los comerciantes lo que socavó la estructura feudal, sino que, al menos en igual medida, el socavamiento del sistema feudal por el anterior desarrollo de las organizaciones que alentó el esfuerzo personal en las aldeas y las ciudades fue lo que preparó el camino para el modo burgués de producción.

En la declinación de la servidumbre como en el ascenso de la burguesía —dos caras de la misma moneda—, la competencia organizativa de los europeos occidentales, sus tradiciones colectivas de organización y la experiencia resultante de autonomía y superioridad, en síntesis,

[5] Robert Brenner, «Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe», *Past and Present,* febrero de 1976, pp. 56-57.

su capacidad colectiva para usar la organización en apoyo del esfuerzo personal dio una sociedad civil casi independiente que desempeñó un papel destacado en los sucesos. La sociedad civil no fue sencillamente una «forma» mediante la cual la burguesía hizo su historia, sino una condición necesario de esta historia. Condujo al desarrollo de hábitos de independencia y a la acumulación (y retención) de excedentes necesarios para el advenimiento de la burguesía.

En su importante estudio, Michael Walzer ha demostrado también que el celo y la competencia organizativos fueron alentados por el calvinismo, el cual, dice, llevó a una concepción de la política como «una especie de trabajo concienzudo y continuo» que creó nuevos tipos de hombres. Al considerarse como instrumentos divinos, pudieron escapar de la dedicación total a sus familias y buscar «hermanos» que compartieran sus ideas y su celo; «así surgieron las ligas y uniones, las conferencias y congregaciones que son el prototipo del celo revolucionario. [Se produjo] la formación de grupos específica y deliberadamente destinados a aplicar esas exigencias, grupos basados en el principio de la asociación voluntaria y que pedían pruebas de adhesión ideológica, pero no lazos de sangre, patrocinio aristocrático o residencia local... orientados no tanto a la adquisición como a la contienda, la lucha, la destrucción y la reconstrucción... [Calvino] confiaba sobre todo en las organizaciones, e impartió a sus seguidores una iniciativa y un vigor organizativos extraordinarios. Ha habido pocos hombres en la historia que gustasen tanto de las reuniones... Los católicos medievales también habían organizado a los fieles, pero lo hicieron sin sacarlos en modo alguno de los mundos políticos y feudales existentes o de las complejas ataduras de los vínculos locales y patriarcales» [6].

Con el desarrollo de las nuevas organizaciones, de nuevas ciudades amuralladas contra el campo feudal, de una nueva política local que permitió a los aldeanos elegir sus propios alcaldes y pastores, y de nuevas ligas, conferencias y confederaciones, se crearon, de una parte, un conjunto de organizaciones con fines especiales capaces de concentraciones de poder con las que podían perseguirse nuevos fines y mediante las cuales defenderse de la reacción feudal; y, de otra parte, también surgieron nuevas comunidades en las que las personas eran aisladas de las viejas autoridades, podían rechazar los viejos valores y permitir que los nuevos modos de vida y valores fuesen internalizados en el curso de una socialización cotidiana envolvente.

[6] Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1965, pp. 2, 3, 10, 13 y 29.



Fue en la Edad Media, pues, cuando se pusieron los cimientos organizativos para las revoluciones democráticas de los siglos XVII y XVIII. Sabios como Emile Lousse y Robert R. Palmer han destacado la importancia de los «cuerpos constituidos», «la mayoría de ellos predominantemente aristocráticos en 1760, y que incluían parlamentos, concejos, asambleas y magistraturas de diversos tipos» [7], para el desarrollo de esas revoluciones democráticas. Palmer sostiene que estas revoluciones se basaron en parte en «los intentos de esos cuerpos constituidos de defender sus libertades corporativas y su independencia». También brindaron ámbitos dentro de los cuales diversas clases —y no sólo la burguesía— adquirieron competencia organizativa y experiencia política, y formaron líderes. Es típico que estas organizaciones faltasen en Rusia hasta muy entrado el siglo XVIII; sólo en 1785 la emperatriz Catalina promulgó una Carta de la Nobleza. «La ausencia en Rusia de cuerpos del género descrito sólo es uno de los signos de que Rusia, a mediados del siglo XVIII, no pertenecía a la esfera de la civilización occidental» [8], aunque se desplazaba en esa dirección.

En contraste con las concepciones de Walzer, Brenner y Palmer citadas, las cuales subrayan la importancia de la competencia organizativa como elemento especial del desarrollo de la economía y la política de Europa occidental, el marxismo careció de un enfoque sistemático de la organización social como un nivel distinto de estructuras sociales, se trate de comunidades de fines limitados o de comunidades de vínculos múltiples, y Marx tendió a asimilarlas al modo de producción o al ámbito político de la superestructura, constituyendo meras «formas» mediante las cuales se desarrolló la burguesía. Para Marx, pues, la sociedad civil sólo fue un concepto residual en el que nunca centró la atención.

### *La sociedad civil como objeto y misión histórica de la sociología*

Si para el marxismo la sociedad civil sólo fue un concepto residual, para la sociología fue fundamental; si el marxismo la daba por sentada, en cambio constituyó la problemática central de la sociología, el principal objeto científico al que se dedicó. En verdad, la sociedad civil ha sido el principal objeto científico de la sociología desde sus comienzos en la sociología positivista de Auguste Comte, «padre»

[7] Robert R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760-1800*, Princeton, Princeton University Press, 1959, p. 23.
[8] *Ibid.*, p. 30.

putativo de la sociología, y en el pensador cuyo protegido fue éste, el fundador del positivismo, Henri Saint-Simon.

El surgimiento de la sociología fue en parte moldeado por su crítica de tres corrientes intelectuales anteriores, y fueron éstas las que la ayudaron a definirse y a establecer la sociedad civil como objeto científico de la sociología. Primero, la sociología elaboró una crítica del énfasis de la economía política en el individualismo mercantil competitivo. Segundo, la sociología temprana se opuso a las religiones institucionalizadas, inclusive el catolicismo y el protestantismo, consideró la crítica del deísmo como un cimiento necesario de las ciencias y puso a éstas como base necesaria de la sociedad moderna. Resumiendo, la crítica de la religión convencional y establecida fue, para los primeros sociólogos (particularmente para Saint-Simon) como para el marxismo, el comienzo de toda crítica. Tercero y último, la sociología temprana rechazó la dominación de la sociedad por el Estado y juzgó que éste socavaba a la sociedad y era un elemento esencialmente arcaico en la medida en que su forma característica era la dominación por la fuerza. La sociología consideró el período moderno como una etapa cuya ilustración y productividad ya no necesitaban de la represión característica del Estado, por lo que esperó (y alentó) su «desaparición». Entre los cimientos de la sociología, pues, se contaban: primero, su antiindividualismo; segundo, su recelo y crítica de las religiones tradicionales, de la autoridad religiosa como base del conocimiento y su epistemología vigorosamente secularizadora; tercero, y finalmente, la sociología era antiestatista y, con mayor generalidad, restaba importancia a la política.

Sin embargo, el interés de la sociología por la sociedad civil fue también en buena medida residual, e incluía a lo sumo a todos los grupos e instituciones que no formaban parte directamente del Estado. Pero en otro nivel más analítico, la sociología también asoció la sociedad civil con elementos que contribuyen al mantenimiento del orden y la estabilidad de la sociedad y se han desarrollado espontánea y «naturalmente», es decir, sin la iniciativa planificada del Estado ni de nadie. El problema fundamental de la sociedad moderna, para la sociología que surgió inmediatamente después de la Revolución Francesa, era la amenaza al orden social —se trate de anarquía o de revolución—, a la que se consideraba, en parte, exacerbada por la creciente división del trabajo, por el principio protestante de la responsabilidad individual de las decisiones, el individualismo sin freno (Comte), la codicia del Estado, o el peligro del proletariado insatisfecho y hambriento (Saint-Simon). El mantenimiento del orden social, la prevención de otro 1789, era el impulso fundamental que estaba detrás de la nueva sociología. Aspiraba a una vida grupal que limitase el individualismo y al mismo tiempo hiciese de amortiguador entre las personas y el Estado, como desiderátum esencial. *Consideraba el grupo voluntario, cuyos miembros se unen de manera espontánea y voluntaria, como la unidad social saludable.* La nueva sociología, pues, exaltó el grupo como tipo distintivo de sistema con sus propios requisitos y lo colocó en su centro. Para Comte, por ejemplo, la familia era la unidad básica de la sociedad, mientras que la religión (nueva y crítica purificada) iba a ser la base de la regulación y la integración sociales.



A diferencia de Saint-Simon, quien era a veces más mecanicista, Comte recalcaba que el orden social debe mantenerse como un organismo, es decir, mediante sus propios elementos u órganos naturalmente emergentes. Concebía la sociedad como poseedora de una tendencia natural e intrínseca al orden y el equilibrio, y pensaba que un orden natural es superior al impuesto por las leyes. Suponía que la razón y la racionalidad en la vida cotidiana son menos «naturales» que las reacciones «espontáneas» gobernadas por la tradición, el hábito o el sentimiento no planeados, y que los métodos espontáneos para mantener el orden son superiores a otros. Pero no hay ninguna duda de que Comte daba cabida a la intervención planeada en el caso de serias alteraciones sociales, como las que —según creía— la nueva división del trabajo estaba engendrando para el consenso social. Sin embargo, tampoco cabe duda de que sostenía que «el orden final que surge espontáneamente es siempre superior al construido, en previsión, por combinación humana».

Había, pues, una preferencia polémica en la búsqueda de la temprana sociología del mantenimiento espontáneo del orden social, de un orden social que fuese homeostático, esto es, *auto*mantenido. (Esto concuerda, aunque no es lo mismo, con la concepción expuesta por Eisenstadt y Curelaru según la cual la «más importante característica» de la sociología es el análisis científico de «el problema general del orden social» [9] y de las tendencias de desarrollo.) Precisamente era a causa de la importancia que asignaba al orden social espontáneo, homeostático, por lo que Comte adoptó una actitud crítica ante los programas racionales y planificados de reformas legales, políticas o constitucionales. Comte los consideraba el paradigma de lo «antinatural», por lo que lanzaba invectivas contra ellos: «La multitud de las llamadas Constituciones que la gente ha elaborado desde el comienzo de la crisis... bastaría por sí sola para convencer a todo intelecto capaz de cuán absolutamente mal han sido entendidas hasta ahora

[9] S. N. Eisenstadt y M. Curelaru, *The Form of Sociology: Paradigms and Crisis,* Nueva York, John Wiley, 1976, p. 16.

la naturaleza y la dificultad de elaborar un Plan de Reorganización Social.[5] Y, naturalmente, Comte insite en que «ninguna estipulación legal celosa contra el uso egoísta de la riqueza y ninguna dañina intervención, que paralice la actividad social por la prohibición política, pueden ser muy efectivas». Análogamente, Comte nunca propuso garantías constitucionales de la libertad o salvaguardias legales contra la tiranía. En esencia, lo que afirma Comte es que, antes de que puedan tener efecto las reformas políticas, es menester cambiar los sentimientos de modo que las personas estén dispuestas espontáneamente a darles su conformidad. Sostenía que el cambio jurídico no puede provocar modificaciones en las creencias y las costumbres de un pueblo, sino que más bien las presupone. El carácter antiliberal y conservador de muchas de estas ideas es evidente y ha sido extensamente comentado en mi libro *La crisis de la sociología occidental.*

Los sociólogos, desde la época de Comte (aunque en modo alguno unánimemente), han sentido afinidad por una concepción de la sociedad y de los grupos de ella que los considera como *sistemas naturales.* En este modelo, las políticas (o metas) explícitas y articuladas sólo son una de las muchas necesidades que el grupo trata de satisfacer. Internamente, las estructuras componentes del grupo son contempladas como órganos emergentes, comprensibles sólo en relación con las diversas necesidades del grupo, y no sencillamente en términos de sus políticas articuladas. Se contempla a los grupos (y a las sociedades) como tratando de sobrevivir, de mantener su propio equilibrio; este esfuerzo puede persistir aún después del logro de las metas explícitamente formuladas del grupo. En verdad, la aspiración a la supervivencia en ocasiones hasta puede llevar al olvido o la distorsión de las metas del grupo. Cualesquiera que hayan sido los planes de sus creadores —si hay creadores que puedan nombrarse—, el mantenimiento del grupo puede convertirse en un fin en sí mismo; los grupos poseen sus propias necesidades distintas que presionan para ser satisfechas.

Una vez establecidas, las estructuras e instituciones de los grupos generan nuevas metas que obligan a una posterior adopción de decisiones, que limitan la manera cómo pueden ser perseguidas las metas iniciales del grupo. Se considera, pues, que las estructuras e instituciones grupales se mantienen espontáneamente y cambian espontáneamente. Los cambios en los ordenamientos grupales son contemplados como el resultado de respuestas acumulativas, no planeados, a problemas o amenazas (que pueden ser considerados o no como resultado de la mediación de su élite o sus figuras dominantes). Las respuestas a los problemas grupales son concebidos como si adoptasen la forma de mecanismos de defensa en creciente desarrollo, moldeados en importante grado por valores compartidos internalizados en los



miembros del grupo. Así, se centra la atención en las estructuras que emergen espontáneamente y son sancionadas normativamente, en las desviaciones de la estabilidad o equilibrio del grupo, no en los planos nacionales, y particularmente en los mecanismos por los cuales las estructuras de grupo son defendidas espontáneamente. Cuando se consideran los alejamientos con respecto a los fines deseados, se los juzga como debidos, no tanto a ignorancia o error humano, sino a restricciones impuestas por las estructuras sociales existentes. En verdad, se supone que en determinadas circunstancias la ignorancia no siempre es destructiva, sino que puede ser útil a las estructuras y ordenamientos grupales.

Al ser contemplado como un sistema conexo de parte, según el modelo de un organismo, se centra la atención en la interdependencia de ellas, en cómo, por ende, aun los cambios planeados pueden producir consecuencias ramificadas e imprevistas para el grupo o el planificador. Cuando aparecen «consecuencias imprevistas», comúnmente se piensa que divergen de las intenciones del planificador, no que las apoyan. La sociedad y los grupos que hay en ella, pues, son considerados como orgánicamente en «crecimiento», con su propia «historia natural», que sólo es modificable planificadamente a un riesgo considerable. Así, cuando se produce un cambio de largo alcance, se piensa que no se ajusta a las intenciones de ningún planificador, sino que es una evolución que se produce en conformidad con «leyes naturales». Este es el modelo más general de la sociología moderna del carácter de una sociedad civil y sus grupos componentes.

En el tratamiento en desarrollo que hace la sociología de la sociedad civil, pues, cabe observar varias tendencias: una de ellas centra la atención analítica en el problema de un orden social mantenido homeostáticamente, espontáneamente; la segunda centra su atención en lo «natural», es decir, en las regularidades y los cambios sociales no planeados de la vida grupal, en contraposición (desventajosa) con los ordenamientos y cambios planificados; y la tercera centra su atención, en el plano *concreto,* en todos los grupos excepto el Estado. La aspiración de Comte era superar los efectos de la revolución, la cual, pensaba, había asediado a la familia y la iglesia, en sus esfuerzos para eliminar todos los obstáculos entre la persona y el Estado. Se lamentaba de que el Estado revolucionario hubiese devorado las funciones que propiamente correspondía a esos pequeños grupos, hubiese vaciado la sociedad, dejando una serie de individuos atomizados, como un montón de arena. En su condición natural, afirmaba Comte, la sociedad es una reunión integrada de pequeños grupos unificados por un conjunto común de creencias templadas por una religión.

El menor (y *bête noir*) de Comte, Saint-Simon, defendió ideas antiestatistas similares. Saint-Simon observaba que «quienes controlan los asuntos públicos se reparten entre ellos cada año la mitad de los impuestos, y no usan ni un tercio de lo que no se embolsan personalmente de un modo que beneficie al ciudadano». Saint-Simon sostenía que la organización social *pre*-moderna había tenido bases autoritarias y militares porque las masas eran ignorantes, incapaces de autocontrol, y estaban hambrientas. Pero esto ya no es necesario, porque «la mayoría se ha habituado al trabajo (que elimina el desorden) y ahora está formada por hombres que han demostrado recientemente ser capaces de administrar las propiedades, se trate de tierras o de dinero». Los hombres que hicieron la revolución de 1789, dice, «trataron todos de mejorar la máquina gubernamental, mientras que debían de haberla subordinado para poner en primer lugar la administración... fue con la aspiración de ser menos gobernada, y menos costosamente, por lo que la nación se lanzó a la revolución. Como resultado de esto, hasta hoy ha obtenido más gobierno, y un gobierno más costoso, que el que tenía antes de la revolución... la imposición del gobierno sobre la administración ha producido efectos dañinos hasta el día de hoy, cuando la masa de la nación consiste en hombres que ya no necesitan ser estrechamente supervisados, puesto que han demostrado ser capaces de administrar todo tipo de propiedad. Hoy la clase proletaria sólo puede ser peligrosa para el orden público si los administradores de los intereses nacionales son tan ineptos o egoístas como para permitir el desempleo» [10].

Desde Comte, la tradición sociológica se ha basado en la importancia asignada a la sociedad civil, particularmente en el desarrollo sociológico de las sociedades francesas, inglesas y norteamericana. La sociedad civil también es importante para la sociología alemana, aunque un poco más ambiguamente, considerando la gran importancia que Max Weber atribuía a la nación-Estado. Sin embargo, es inconfundible su significación en la sociología de Ferdinand Tönnies, con su distinción entre la organización social tradicional (*Gemeinschaft*) y la organización social racionalmente planeada (*Gesellschaft*) en el plano de la vida cotidiana, o en la sociología de Georg Simmel, centrada en las estructuras formales de las relaciones.

La tradición francesa culmina, en cierto nivel, en la obra de Emile Durkheim, cuyas conferencias sobre *Etica profesional y moral cívica* [11] —al igual que el prefacio a la segunda edición de su libro

[10] Henri Comte de Saint-Simon, *Selected Writings (1760-1825)*, ed. a cargo de F. M. H. Markham, Oxford, Basil Blackwell, 1952, pp. 74, 76, 78 y 79.

[11] Emile Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals*, Glencoe, Ill., Free Press, 1958, pp. 213 y ss.



*La división del trabajo en la sociedad*— indican la convergencia de su sociología con un socialismo sindicalista (pero no revolucionario). Durkheim sostenía que las diferencias de clase hacen imposible negociar contratos «justos» y llevan a un intercambio desigual de bienes y servicios, lo cual genera un sentimiento de injusticia que tiene efectos socialmente desestabilizadores. Estas disparidades de poder desestabilizador, afirmaba Durkheim, se basan en la institución de la herencia. Así, para Durkheim, la herencia está en conflicto con las modernas concepciones contractuales e individualistas, prevé su eliminación final y concibe la posibilidad de que la propiedad ya no se transmita mediante la familia. ¿A quién, pues, debe ir la propiedad después de la muerte del propietario privado, particularmente puesto que el Estado es falible y derrochador? Durkheim respondía que su receptor y administrador debía ser la *organización profesional*.

En el segundo prefacio a *La división del trabajo*, Durkheim también destacó la importancia de tales comunidades profesionales, y pensó que finalmente reemplazarían al Estado y constituirían el centro de la revitalización de la moralidad moderna, para superar la «miseria» que era para él la base del malestar moderno. Pero es evidente que esos sindicatos no tenían sólo la función de ser un sostén de la moral, sino que poseían también importantes funciones económicas. Eran para Durkheim el equivalente de la nacionalización marxista de la propiedad por el Estado.

Pero la preocupación fundamental de Durkheim era la declinación de la sociedad civil; temía que la disolución de las estructuras grupales condujesen a diversas patologías sociales, entre ellas, el suicidio, y en general a una especie de guerra hobbesiana de todos contra todos. Se necesitaban nuevos grupos sociales autónomos para administrar y controlar la vida social moderna y que pudiesen ser coordinados con el nuevo carácter industrial de ésta. En la sociedad industrial, ya no basta organizar la sociedad en términos de familia, iglesia o unidades territoriales. Además, «el Estado está pobremente equipado para supervisar estas tareas económicas muy especializadas». Durkheim concluía que los nuevos grupos apropiados para la vida industrial moderna son las corporaciones organizadas alrededor de diferentes industrias, de modo que constituyan un centro de intereses comunes y de interacción social, de los que esperaba que surgiese una nueva y efectiva moral social a la cual las personas diesen su consentimiento voluntario.

De igual modo, la obra más reciente de Talcott Parsons ha estado dedicada a explorar los factores que contribuyen al equilibrio del sistema social, al que considera dependiente de la disposición de las personas a satisfacer voluntariamente las expectativas mutuas. Para

Parsons, como para Durkheim, la conformidad voluntaria es importante, porque sin ella se necesitan restricciones externas, y éstas son siempre vulnerables a las elusiones y las coaliciones hostiles, si no coinciden con lo que desean los actores. Así, la conformidad espontánea y voluntaria con las expectativas de otros —en contraste con la coerción y la imposición externa— es la única base de un sistema social estable, y ella, a su vez, es considerada como necesariamente fundada en un consenso de creencias y normas morales. Los actores que compartan las mismas creencias morales sabrían qué esperar unos de otros y satisfarían de buena gana las expectativas mutuas.

En esta tradición sociológica, la cuestión es sobre qué base pueden surgir estas creencias morales compartidas, de modo que la educación y la socialización adquieran una importancia fundamental. En la tradición positivista que comenzó con Comte también se suponía que la ciencia, al establecer autorizadamente los requisitos de la vida moderna, podía generar el consentimiento de las personas dentro de la sociedad y, de esta manera, restablecer el consenso voluntario que se necesita en la moralidad.

La posición de Durkheim llevó a subrayar que la mera interacción, al centrarse en actividades comunes, con el tiempo generaría una nueva moralidad compartida. Para Durkheim, si la patología de la vida moderna suponía una «pobreza moral», dudó cada vez más que esa moral pudiera ser descubierta y establecida por la ciencia o la ciencia social, como habían supuesto Comte y Saint-Simon. Durkheim conjetura que algún día podría surgir una ética científica, pero mientras tanto la ciencia social no puede proporcionarla. Para él, la nueva moralidad, pues, debe desarrollarse natural o espontáneamente alrededor de pautas sostenidas de interacción social. Estas pautas de interacción social proporcionarían el centro alrededor del cual surgirían y se desarrollarían las creencias morales. En su oba *El suicidio,* Durkheim adoptó una posición vigorosamente antivoluntarista e insistió en que no se puede sencillamente hacer desaparecer a «voluntad» el problema; es decir, no se pueden modificar los modos de pensar y actuar sin cambiar la estructura social.

Aquí Durkheim convergía con el materialismo de Marx, que veía a la conciencia fundada en el ser social. Pero en vez de centrar la atención en la manera cómo las relaciones o posición de clases modelan la conciencia, Durheim sostenía que las relaciones sociales (no meramente económicas) más diversificadas influyen en el desarrollo de las creencias. En este espíritu, Durkheim también afirmaba, en su *División del trabajo,* que la sociedad es la condición necesaria del mundo moral, y «no puede existir si sus partes no son solidarias, pero la solidaridad sólo es *una* de las condiciones de su existencia. Hay muchas otras que no son menos necesarias, pero *que no son morales*»[12].



Desde Comte, pues, una importante corriente de la sociología se ha centrado en las fuentes de un orden social automantenido basado en valores morales compartidos. Pero no ha considerado a éstos como un fin en sí mismo, sino como una fuente de elecciones espontáneas y voluntarias y de solidaridad social —esto es, de automantenimiento—, evitando (y devaluando) así las restricciones externas, inclusive las imposiciones del Estado. Resumiendo, el problema de la moralidad es importante en esta tradición intelectual de un modo utilitario, es decir, precisamente porque es *útil* para la autonomía y la vitalidad de la sociedad civil y la solidaridad dentro de ella.

Si bien esta tradición sociológica puede ser concebida como una generalización del sistema de mercado, que por ende encarna una ideología (al menos) liberal o hasta conservadora latente, fue precisamente con este enfoque cómo la sociología moderna elaboró algunos de sus más perdurables elementos de racionalidad. Busca una alternativa, un tercer camino, a la atomización de una sociedad de mercado competitiva, de una parte, y a una existencia dominada por el Estado, de la otra. La sociología concibe la sociedad civil como un refugio y un apoyo para el individuo, esto es, como des-atomizante; como un medio por el cual las personas pueden llevar adelante sus proyectos en el curso de su vida cotidiana; y como medio para evitar la dependencia con respecto a la dominación del Estado. Así, la sociología centró su atención y consideró problemática precisamente esa misma sociedad civil que el marxismo dio por sentada.

Al mismo tiempo, la sociología ha fracasado en gran medida en la prosecución de sus estudios de la sociedad civil en el contexto de los límites impuestos por el creciente aparato estatal y, en un plano más general, en su conexión con el Estado. Sin embargo, a este respecto, la sociología sólo comparte la tendencia del marxismo a tratar la política y, en verdad, el Estado, como epifenómenos. Pero la sociología ha estado mucho más consistentemente preparada para oponerse al Estado o para evitar el confiar en él. De este modo, la sociología sigue proporcionando una comprensión del funcionamiento de la sociedad civil que el marxismo descuidó. Aunque ambas tradiciones son deficientes en sus análisis del Estado, el conocimiento por la sociología de la sociedad civil es cada vez más importante, quizá especialmente para los marxistas cuyas ambiciones liberadoras de la sociedad han sido aplastadas por la realidad del Estado colectivista.

[12] Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society,* Glencoe, Ill., Free Press, 1947, p. 399. Las bastardillas son mías.

Apéndice

# LA CONCEPCION DE LA SOCIOLOGIA DE GÖRAN THERBON

Göran Therborn propone una concepción del papel histórico de la sociología bastante diferente del que hemos ofrecido aquí. En vez de considerarla centrada en la sociedad civil, Therborn ve la sociología como dedicada fundamentalmente al estudio de la «comunidad ideológica» y a subrayar la importancia de las éticas y valores compartidos.

Al principio, dice Therborn, la sociología se inspiró en la tradición naturalista, sobre todo en las ciencias biológicas. Pero, partiendo de un confiado determinismo evolucionista, posteriormente se convirtió en un «desesperado voluntarismo elitista en la época del imperialismo» [1].

Esta concepción del desarrollo de la sociología está tomado, sin evaluación crítica y sin indicar su fuente, de la tesis [2] principal de Talcott Parsons sobre la evolución de la sociología expuesta en su obra *La estructura de la acción social* (1937). Therborn añade correc-

[1] *Ibid.*, p. 219.

[2] Véase Talcott Parsons, *The Structure of Social Action,* Nueva York, McGraw-Hill & Co., 1937, esp. pp. 81-82. «Se centrará el interés en el proceso de emergencia de un sistema teórico particular, el de la "teoría voluntarista de la acción"» (p. 12). «Este estudio pretende ser una monografía sobre un problema particular de la historia del pensamiento social moderno... la "teoría voluntarista de la acción"» (p. 14). Además, y a diferencia de las teorías sociales idealistas, «el sistema voluntarista no niega en modo alguno un papel importante a los elementos condicionales y otros elementos no normativos, pero los considera como interdependientes con los normativos» (p. 82).





tamente que «en su impulso naturalista la sociología marchó a la par de los intentos de Marx y Engels, quienes también estaban elaborando una ciencia natural de la sociedad, también eran admiradores de Darwin y también eran hostiles a la teología y la filosofía moral» [3]. Pero Therborn exagera la importancia de las ciencia biológicas, pasa por alto la importancia que el modelo de la *mecánica* newtoniana tuvo en un principio para el positivismo sociológico francés y cómo contribuyó a fusionar el modelo mecanicista con el organicista.

Asimismo, Therborn se muestra desorientado históricamente cuando arguye que el naturalismo determinista de la sociología «marchó a la par» del marxismo. Más bien ocurrió a la inversa; el naturalismo de Saint-Simon *precedió* al de Marx y Engels. En verdad, el precursor «Ensayo sobre la ciencia del hombre» de Saint-Simon fue escrito en 1813, cinco años antes del nacimiento de Marx. Como señaló Lenin, la obra de Marx se basó, en parte, en socialistas utópicos como Saint-Simon. Por su suegro, el Barón von Westphalen, y por conferencias de Eduard Gans en la Universidad de Berlín, Marx conocía desde muy joven la doctrina de Saint-Simon. En síntesis, el marxismo se irguió sobre los hombros de Saint-Simon, y no a la inversa. Therborn mantiene un férreo silencio sobre el hecho de que el marxismo y la sociología, pues, tienen al menos un antepasado común: Henri de Saint-Simon.

El resultado inesperado del temprano naturalismo de la sociología, afirma Therborn, fue la reafirmación del idealismo tradicional, que él identifica erróneamente con el (desesperado y elitista) voluntarismo. Con citas de Durkheim, Westermack y Max Weber, Therborn arguye que, entonces, la sociología hizo de «la comunidad de valores y normas el fenómeno básico de toda sociedad» [4]. Asimismo, se observa la repetida (pero no reconocida) utilización por Therborn del anterior acopio de conocimiento de los sociólogos. (Puesto que toda la discusión de Therborn depende de su esfuerzo polémico para trazar una línea divisoria entre la sociología y el marxismo, condenando injustamente a la primera como un idealismo y exaltando al segundo por su materialismo, calla sobre sus préstamos tomados de los sociólogos). Así como antes tomó discretamente de Parsons en lo concerniente al giro de la sociología hacia el voluntarismo, aquí Therborn toma de mi obra *La crisis de la sociología occidental.* Una de las afirmaciones fundamentales, repetidas y cuidadosamente documentadas de esta obra es que la sociología dio esencial importancia al

[3] Therborn, *Science, Class and Society,* p. 22.

[4] *Ibid.*, p. 221.

En las sociedades socialistas, no menos que en las capitalistas, pues, un problema fundamental y cada vez más urgente es cómo las personas pueden evitar la dependencia con respecto al Estado; cómo pueden fortalecerse las formas de ayuda mutua y de esfuerzo personal, y de la administración que forma *parte* de esto; cómo puede la sociedad resistirse a la vigilancia envolvente del Estado. Desde un punto de vista marxista, la cuestión es, cada vez más, cómo puede fortalecerse la sociedad civil, de modo que puedan realizarse las aspiraciones liberadoras del marxismo. Esencialmente, las tradiciones de la sociología —precisamente porque han sido *conservadoras*— se han centrado en los problemas vinculados con el desarrollo de una sociedad civil, *unas* organizaciones sociales y unos sistemas sociales *auto*-mantenidos. El conocimiento profundo de esto es, ciertamente, indispensable para todo movimiento social, como el marxismo, que aspire al control por los trabajadores (cuando no se entiende éste como equivalente a la nacionalización), o que aspire a formar una ciudadanía responsable y competente, y espere formar personas capaces de establecer la ayuda mutua y su independencia, y conservar una esfera «pública» viable. El marxismo ha demostrado ser incapaz de crear una sociedad emancipadora; en cambio, estimula a sociedades autoritarias con inflados Estados represivos y burocracias paranoicas.

En la medida en que los sociólogos sigan explorando este problema, en vez de sumergirse en la rutinaria investigación de mercado para el Estado benefactor-bélico —convirtiéndose de este modo en herramientas administrativas de la burocracia estatal—, pueden desempeñar un papel históricamente emancipador. En mi libro *La crisis de la sociología occidental* examiné con cierta extensión las restricciones sobre la sociología que pueden deformar su potencialidad liberadora. También puse de relieve el carácter contradictorio de la sociología. Así, la sociedad civil, como infraestructura de la esfera pública, sigue siendo un importante objeto de estudio, al menos para algunos científicos asociados en comunidades partidarias de una teoría política. Aunque se halle lejos de ser seguro que la sociología esté destinada a realizar su potencialidad liberadora, esto, ciertamente, sigue siendo, la meta de algunos grupos. En todo caso, la potencialidad liberadora de la sociología no es más incierta que la del marxismo, que ya está asociado a inmensas catástrofes políticas. Pero en el mundo moderno no es posible emancipación alguna sin una vigorosa sociedad civil que pueda fortalecer a la esfera pública y brindar un refugio y un centro de resistencia frente al Estado Behemoth. Aunque sistemáticamente descuidado por el marxismo, la comprensión de esto ha sido fundamental para el proyecto sociológico.



Una parte del potencial liberador de la sociología —esto es, su núcleo racional— fue puesto de relieve por la teoría de la burocracia de Max Weber. En la época en que los social-demócratas alemanes estaban desarrollando una naciente burocracia, el sombrío pero penetrante análisis de Weber previno que la burocracia estaba en marcha, tanto en el nuevo Estado soviético como en otras partes de Europa. Weber advirtió que el «socialismo» —es decir, el tipo de socialismo científico que veía a su alrededor en Alemania— no significaba la dictadura del proletariado, sino «la dictadura del funcionario». El posterior desarrollo del estalinismo parecería ser testimonio de la profundidad de la crítica de Weber. En verdad, hasta el marxista científico althusseriano Göran Therborn reconoce que «el análisis [de Weber] de la burocracia y otros organismos administrativos es muy superior en profundidad y detalle al de Marx, Engels o Lenin» [13].

[13] Göran Therborn, *Science, Class and Society*, Londres, New Left Books, 1976, p. 302.

estudio de los valores, aunque en *La crisis...* no se reduce la sociología a esto, como propende a hacer Therborn.

Como he señalado antes, aunque Durkheim acentuó la importancia de los elementos valorativos en la sociedad, también subrayó que la *moral se basa en la sociedad*. En sus estudios sobre las sociedades primitivas, por ejemplo, Durkheim sostiene que el tótem, dios o divinidad tribales eran el símbolo o bandera del clan que lo adora, y que las ideas religiosas surgen de la sociedad. Un objetivo esencial de Durkheim era mostrar los factores que modelan y sustentan las creencias morales o religiosas, y no sólo lo que ellas a su vez sustentan. Este sistema de explicación, como he demostrado en otra parte[5], converge fundamentalmente con el modelo básico de Marx, pues presupone una infraestructura social de la cual surgen las morales y las religiones. También he demostrado antes que Durkheim reconocía la existencia de *varios* requisitos de la sociedad, muchos de los cuales *no* son *morales*. Tanto Saint-Simon como Durkheim asignaban considerable importancia a la división del trabajo como fuente distinta de solidaridad social, y sólo una de las dos formas básicas de solidaridad social de Durkheim (a saber, la «solidaridad mecánica») se basa en la existencia de valores comunes.

Therborn tampoco logra discernir el interés más obvio de los primeros siciólogos franceses: al ser positivistas militantes, consideraban la sociedad moderna como definida por el surgimiento de la *ciencia* moderna. El propósito de Saint-Simon al instar a la creación de una ciencia social, instancia que Comte tomó de él, era liberar a la sociedad moderna de los residuos de tradicionalismo del antiguo régimen; establecer la base para una política científica; poner el pensamiento popular a la altura del pensamiento científico moderno; y crear un nuevo sistema de creencias científicamente fundado que —por ser científico, y por ende cierto, y por ende «positivo»— recibiría el consenso voluntario de las personas; sería consensual y, por consiguiente, serviría como nueva base del orden social. Fue Saint-Simon el primero en concebir la ciencia y la tecnología como la base de una nueva ideología; pero su nueva ideología y moral iba a reposar en la nueva ciencia. Para Saint-Simon, pues, la clave de la sociedad moderna es su nuevo sistema de conocimiento, fundado en la nueva epistemología secular de la ciencia que rechazaba el control religioso y de otras autoridades tradicionales sobre las creencias y prometía una nueva tecnología que liberase la sociedad de la antigua escasez. Fue

[5] Emile Durkheim, *Socialism and Saint-Simon (Le Socialisme)*, ed. a cargo de Alvin W. Gouldner, Nueva York, Collier Books, 1958, esp. pp. 22 y ss.



esto, precisamente, lo que se tomó como definitorio de la nueva era moderna, «positivista».

Sin embargo, Therborn es propenso a un «olvido freudiano» de la naturaleza esencial del «positivismo» sociológico, y sostiene que la sociología temprana no contemplaba la sociedad como en posesión de un principio autocurativo. Pero, obviamente, esos sociólogos (como todos los positivistas) veían ese principio autocurativo en la *ciencia*. Aunque sea ingenuo que lo pensaran, queda en pie el hecho de que los positivistas esperaban el surgimiento de una nueva moral apropiada al industrialismo y fundada en las nuevas ciencias. Pero en su nueva sociedad positiva, la ciencia no sólo iba a ser el fundamento de la moral, sino también la base de una mayor productividad económica que, al eliminar el hambre, reintegraría nuevamente la sociedad, disolviendo la animosidad de los pobres.

Therborn vacila entre la afirmación de que sólo más tarde la sociología fue corrompida por el idealismo y una concepción diferente según la cual éste fue su pecado original: «En verdad, los dos primeros sociólogos hasta fundaron nuevas religiones, el Nuevo Cristianismo de Saint-Simon y la religión de la humanidad de Comte»[6]. Lo que esta formulación oculta es que el cimiento de las nuevas religiones iba a ser la ciencia, y sus nuevos sacerdotes iban a ser científicos. Therborn nunca menciona el hecho de que las nuevas religiones eran agudas *críticas* de las religiones tradicionales, sobre todo el catolicismo y el protestantismo en sus diversas sectas. Saint-Simon pensaba que estas instituciones antaño habían sido útiles, pero ahora estaban anticuadas, en disonancia con la nueva civilización industrial. Tras afirmar que la vieja iglesia se basaba en el principio de «dar al César», Saint-Simon declara que su nueva iglesia tendrá una nueva base social, pues trataría de «mejorar la situación de las clases más pobres».

En resumen, Saint-Simon comienza por resituar la teoría social en el *proletariado*, dando inicio de este modo a la ruptura históricamente radical con la anterior dependencia de la teoría con respecto al «príncipe», ruptura que Marx acentuó. Así, Saint-Simon no sólo buscó una nueva base epistemológica, sino también una nueva base de clase, para la religión. Sin embargo, nada de esto parece en la ampulosa descripción de Therborn de las diferencias entre la sociología y el marxismo.

Como su análisis de Durkheim y de los primeros positivistas franceses, la crítica de Therborn a Max Weber como «idealista» es una exagerada simplificación. Hay al menos tres errores en ella.

[6] Therborn, *Science, Class and Society*, p. 221.

Primero, Therborn fusiona el idealismo y el voluntarismo, y no parece captar su diferencia. El voluntarismo subraya la importancia de las normas y los valores internalizados en la determinación de los resultados, pero *sólo en interacción con otras condiciones de la acción,* mientras que el idealista no lo hace y tiende a dejar de lado las últimas y a basarse más exclusivamente en los primeros. La *Historia económica general* de Weber, con su complejo y laborioso examen de la gran variedad de condiciones que entran en el desarrollo económico en general, y del surgimiento del capitalismo en particular, indica que Weber era un voluntarista, no un idealista.

Segundo, Therborn parece creer que Weber abandonó el pensamiento evolucionista, cuando, de hecho, hubo varios niveles en los cuales manifestó claramente un neoevolucionismo que, aunque no determinista, no era por ello menos evolucionista y multilineal. Así, veía las sociedades europeas occidentales abandonando la pasividad para asumir el control activo del medio, pasando de lazos «naturales» determinados, de parentesco o tradicionales, a relaciones universales elegidas en la moderna asociación dirigida a un fin, y alejándose del patriarcado dominado por la coerción. «Este movimiento de toda la sociedad hacia el voluntarismo constituye un importante punto de referencia para el concepto de "racionalización"» de Weber, observa Jeffery Alexander, que involucra «la capacidad de los grupos e individuos para asumir un control consciente en el mundo moderno» [7].

Tercero, y último, Therborn pasa por alto las diferencias entre los supuestos voluntaristas, a menudo importantes en los estudios históricos de Weber de sociedades *anteriores,* y las premisas muy distintas de su análisis de la sociedad *contemporánea.* Lejos de hacer resaltar la importancia o aun la existencia en la actualidad de éticas, morales o valores comunes, Weber subraya su *declinación,* y ésta es la base de su pesimismo con respecto al mundo moderno. Therborn olvida la conocida afirmación de Weber de que «los puritanos querían trabajar en una vocación; nosotros nos vemos obligados a hacerlo». En síntesis, la elección voluntaria y espontánea está siendo sustituida por la constricción externalizada, y el sistema social se ha convertido en una fuerza irresistible, una «jaula de hierro», que pisotea los propósitos individuales en lugar de expresarlos, y cada vez más la sociedad se mantiene unida por burocracias impersonales dominadas por grises hombres anónimos. En vez de afirmar la importancia de los valores

[7] Jeffrey C. Alexander, «Theoretical Logic in Sociological Thought», próxima publicación en 2 vols. por University of California Press, Berkeley, en 1979. La parte 2 del vol. 1 contiene, en efecto, una respuesta cabal a la expurgación de Weber por Therborn como idealista. Es mucho lo que he tomado del manuscrito en mis observaciones.



y las éticas en el mundo moderno, Weber sostenía que «las condiciones técnicas y económicas... determinan las vidas de todos los individuos... con fuerza irresistible» [8].

Después de expurgar la sociología, Therborn levanta su acusación final y concluye que «la sociología, pues, se convirtió en muchos aspectos en un equivalente moderno y científicamente orientado de la teología y la filosofía moral». Sin embargo, parece que quienes permanecen en la torre de cristal de un marxismo eclesiástico no deberían comportarse como un elefante en el bazar de porcelanas con las religiones de otros [9]. El punto esencial que Therborn ignora es que la atención de la sociología a los valores comunes aspiraba a comprender los mecanismos espontáneos de *auto*-mantenimiento (esto es, autocurativos) de la sociedad civil, en parte como manera de limitar los poderes en expansión del Estado moderno y las soluciones políticas impuestas externamente. A fines del siglo XIX, la atención de la sociología a las creencias morales fue, también, un intento de oponerse al énfasis del marxismo en las condiciones «materiales». En resumen, el «idealismo» de la sociología surgió en parte como réplica al Estado y como un intento de oponerse al economicismo del marxismo científico y su preterición de la ideología y la conciencia.

En verdad, ese economicismo aparece repetidamente en la obra del mismo Therborn. Por ejemplo, en su improvisada definición de «Sociedad» como los «ordenamientos sociales determinados en última instancia por una combinación específica de fuerzas y relaciones de producción» [10]. Es innecesario añadir que Therborn nunca brinda un indicio de cómo podemos saber cuándo ha llegado esa inevitable «instancia final».

Podemos también observar el economicismo de Therborn en su examen de cómo se mantienen las sociedades capitalistas, lo cual, dice, depende principalmente de sus *economías*: «el éxito político relativo,

[8] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* trad. de Talcott Parsons, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1958. Esta cita de Weber y la anterior están tomadas de la p. 181.

[9] Hasta en esto Therborn se basa, nuevamente, en el anterior (pero no reconocido) análisis de los sociólogos. Así, en *La crisis de la sociología occidental,* seis años anterior a *Ciencia, clase y sociedad* de Therborn, puse bien de relieve «el amortiguado impulso religioso de la sociología, su actual devoción, así como su forma anterior totalmente religiosa», y examiné críticamente el vínculo de la sociología con la iglesia y la religión. Therborn nunca se pregunta por qué la sociología centra su atención en valores y morales compartidos. Véase mi libro *The Coming Crisis of Western Sociology,* Nueva York, Basic Books, 1970, pp. 258, 260 y ss. Véase también Eisenstadt, *Form of Sociology,* p. 68.

[10] Therborn, *Science, Class and Society,* p. 73.

hasta ahora, de los dominadores de este mundo *ha sido determinado básicamente por la elasticidad y capacidad para el crecimiento de las economías capitalistas avanzadas,* que han hecho inesperadamente penetrantes y poderosos a los mecanismos de integración económica y social de los dominados». Therborn agrega que «la más importante institución política de las sociedades capitalistas avanzadas ha demostrado ser... la democracia burguesa. Sin embargo, nunca se ha elaborado en la sociología una verdadera teoría de la democracia burguesa, ni siquiera en lo que recibe el nombre de "ciencia política". Aun en el materialismo histórico sólo hay unos pocos inicios, generales y toscos, de tal teoría» [11]. Pero obsérvese que Therborn no concede siquiera estos «toscos inicios» a la ciencia política o a la sociología.

Es también característico que Therborn no mencione el hecho de que su crítica de la sociología no es menos aplicable al marxismo crítico, el cual (como la sociología) acentúa el papel de la ideología. Así, la crítica de la sociología de Therborn tiene unas amarras invisibles: se basa en la venganza de su marxismo científico contra su enemigo tradicional, el marxismo crítico.

La crítica del marxismo por la sociología —que ahora tiene ya casi un siglo— no ha estado dirigida, es menester recalcarlo, al marxismo-en-general, sino, mucho más específicamente, a una interpretación más limitada del marxismo, al tipo economicista de Therborn; y, a la inversa, el desarrollo de la sociología tácitamente ha convergido con el marxismo crítico que es el adversario de Therborn. Así, una de las fuentes del marxismo crítico, Georg Lukács, aprendió mucho (y no siempre para bien) de su íntima asociación con Max Weber, de sus estudios con Georg Simmel y de su estrecha vinculación con Karl Mannheim. Así, Therborn está mal encaminado al oscurecer persistentemente las convergencias del marxismo y la sociología, al mofarse de las sugestiones concernientes a tales convergencias y al ignorar el hecho de que el marxismo y la sociología tienen un antepasado como en Saint-Simon, quien no sólo fue el padre de la sociología positivista, sino también del socialismo utópico.

Como marxista científico economizante, Therborn está obligado a afirmar que el modo de producción domina a la sociedad, en la mágica «última instancia», por supuesto. Por ello, confía en que la eliminación de la clase propietaria bastará automáticamente para resolver los males sociales, en que no se necesitan esfuerzos especiales para cultivar la conciencia de las personas o fortalecer una sociedad civil que defienda a la clase obrera y a otras de «su propio» Estado.

[11] *Ibid.*, p. 218.

Capítulo 13

# EL MARXISMO DE PESADILLA

Todo sistema teórico tiene dentro de sí otro sistema que pugna por aparecer. Y todo sistema tiene una pesadilla: que el sistema enjaulado se escape.

Al concebir las teorías como poseedoras de una historia natural —a diferencia de las metodologías, las propiedades y las morales de la elaboración teórica—, hemos considerado la teoría no sólo como respuesta a «datos» o «hechos», sino también como en desarrollo en un paisaje histórico de otras teorías. Una teoría no sólo se establece explicando o prediciendo hechos, sino también *trazando líneas divisorias* y separándose de sus enemigas teóricas y, a veces más enfáticamente aún, de teorías rivales con las que podría ser confundida. Pero en algún punto una teoría hace afirmaciones positivas, se acerca a un paradigma autoritario y luego se enfrenta con el problema de la fidelidad hacia su propio pasado, de la coherencia de las afirmaciones hechas y, por lo tanto, de abordar las «anomalías» generadas por sus propias investigaciones o impuestas por la historia.

Si un sistema no da cabida a estas anomalías, se convierte en dogma; pero, al mismo tiempo, si un sistema teórico sencillamente se abriera a todas ellas y reconociese toda anomalía que encontrase tan pronto apareciera, pronto se borrarían sus fronteras y se disolvería su identidad o carácter. Dejaría de existir.

Después de constituirse trazando una línea que la separe de sus enemigas y rivales —en el caso del marxismo, trazando una línea divisoria (crítica) entre sí mismo y la sociedad burguesa, el materia-

lismo mecanicista, el idealismo y socialismos alternativos, como el socialismo utópico—, toda teoría, pues, debe llevar a cabo una labor represiva para mantenerse. Pues un sistema teórico sólo puede ser algo a condición de que renuncie a las alternativas y no sea otra cosa. Un sistema llega a ser lo que es tanto por lo que excluye y reprime como por lo que admite y hace resaltar. Uno y otro establecen sus fronteras y definen su identidad.

Los enemigos de un sistema, pues, no están sólo fuera, sino también dentro de él. Siempre hay otros sistemas alternativos dentro de él que tienen grados diversos de vitalidad y desarrollo. En suma, habitualmente no hay uno solo, sino otros varios sistemas que luchan por aparecer, y no sólo una sino varias pesadillas que perturban a todo sistema.

Los sistemas que pugnan por aparecer no son sólo amenazas para la identidad del sistema progenitor, sino también necesarios para él. La jaula y lo enjaulado contribuyen a formarse el uno al otro; el sistema reprimido también ayuda a hacer del sistema represor lo que es. Esto nos recuerda a la antigua Esparta, cuya sociedad entera estaba formada en todos sus poros por la necesidad de mantener una eterna vigilancia contra sus propios ilotas inquietos.

¿Cuáles son, pues, las pesadillas del marxismo? Hay al menos dos. Implícito en su represión del idealismo y el utopismo, así como en la sublimación del milenarismo en cientificismo, está el temor oculto de no ser verdaderamente un «socialismo científico», no ser una teoría sobre la sociedad o de las condiciones objetivas que la cambiarán, sino sólo otro disfraz de la voluntad política, un viejo proyecto utópico disfrazado de nueva ciencia. En otras palabras, una pesadilla del marxismo es la de ser otra religión de los oprimidos, un mesianismo revolucionario, como Georg Lukács describió a su propio marxismo. Esta pesadilla irrumpió en la teorización del marxismo crítico, fundido con el utopismo, y, en el plano político, apareció abiertamente en el maoísmo.

Pero hay otra pesadilla marxista, un dragón de la mente aún más profundo que se agita a rachas dentro de él. Básicamente, es lo siguiente: el marxismo surgió en una sociedad cuyas clases medias habían proclamado orgullosamente que la propiedad privada y quienes la tienen son el fundamento de la civilización misma y que —según resume su concepción el *Manifiesto Comunista*— la propiedad es «el fruto del trabajo del hombre ...el fundamento de toda libertad, actividad e independencia personales» [1]. Esta es la afirmación nuclear

[1] *Communist Manifesto,* de Karl Marx y Friedrich Engels, edición inglesa autorizada de 1888, supervisada por Engels y publicada por Charles H. Kerr, Chicago, p. 31.



—el «primer mandamiento» de la vida burguesa— *contra la cual* se desarrolló el marxismo y que su sistema teórico trata de enjaular. La importancia decisiva del problema para el comunismo es también claramente afirmada en el *Manifiesto,* que dice: «El rasgo distintivo del comunismo es... la abolición de la propiedad burguesa. ... En este sentido, el comunismo puede ser resumido en una sola oración: abolición de la propiedad privada.» [2]

Como de costumbre, las cosas más importantes están allí fuera, pero la tarea, como decía Whitehead, es asir lo que está ante nosotros, «captar su aplicación precisa», *descubrir* lo que vemos. La burguesía decía que la propiedad privada era el fundamento mismo de la civilización. El marxismo es un sistema que surge en oposición a tal afirmación. Es de esta idea, precisamente, de la que el marxismo se burla despectivamente; su política básica está dirigida contra esa propiedad privada, que trata de «aniquilar». El marxismo sostiene lo *contrario* (no la negación) del primer mandamiento burgués, y afirma, en cambio, que la propiedad privada ahora está obstruyendo las fuerzas productivas, se ha convertido en un obstáculo para la civilización y, por tanto, debe ser expropiada. Lejos de ser la propiedad privada la base de la civilización, dice el marxismo, la burguesía ha destruido todo lo que antaño era venerado. La realidad, decía Marx, es que la misma propiedad privada burguesa se ha convertido ahora en la principal amenaza a la civilización y la opción es «socialismo o barbarie».

Pero, ¿dónde está la pesadilla en esto? No en la posibilidad de que triunfe realmente la barbarie, que Marx sólo menciona entre paréntesis, sino en la posibilidad de que la burguesía tenga toda la razón y él esté equivocado. *Esta* es realmente una pesadilla para un teórico. En la pesadilla, lo que sucede es que la propiedad privada resulta ser *realmente* la base de la civilización; en la pesadilla, el giro decisivo de la historia es el *surgimiento* de la burguesía, no su expropiación; en la pesadilla, el socialismo no significa que el proletariado se convierte en la clase dominante, sino que el Estado pasa a ser la fuerza dominante —la infraestructura— y su burocracia la nueva clase dominante; en la pesadilla, este nuevo Estado colectivista produce un nuevo estancamiento de la economía, en vez de aumentar la productividad; en la pesadilla, la expropiación de la burguesía no es la base de una nueva emancipación, sino de una nueva dominación, muchas veces peor. (El durmiente se despierta jadeando y bañado en sudor.)

[2] *Ibid.*

Es precisamente por sus anomalías por lo que el marxismo se acerca, en verdad, a esta pesadilla. *El dieciocho brumario* era una pesadilla que mostraba la independencia del Estado y su dominación de las clases. Marx se afana por hallarle una adecuada base de clase, primero, en las masas de campesinos, luego, en los campesinos conservadores y, por último, en el *lumpen proletariat*. ¡Un Estado que representa al *lumpen proletariat*, al *demi-monde* y la «escoria» de la sociedad! ¿Es, acaso, exagerado llamar a esto una pesadilla marxista?

Si bien el marxismo no sostiene que la propiedad es el fundamento de toda civilización, se acerca a esta idea. A fin de cuentas, subraya que la relación entre productores directos y propietarios es el «secreto más íntimo» de toda sociedad de clases. El sistema de propiedad forma parte fundamental del modo de producción, y éste, para Marx, es en verdad la infraestructura de la civilización. Pero esto no es lo mismo que el primer mandamiento de la burguesía: la propiedad *privada* es el fundamento de la civilización, aunque converge con él.

Marx es *ambiguo* con respecto al papel de la propiedad privada; no la odia sencillamente, sino que tiene con ella un relación de amor y odio a la vez. Por una parte, atribuye gran importancia —gran poder y, en verdad, gran valor— al surgimiento de todas las clases propietarias: los propietarios de esclavos, los señores feudales y, sobre todo, la burguesía. Consideremos el juicio emitido sobre la primitiva propiedad común de la tierra. «Aunque todos los pueblos civilizados comienzan con la propiedad común de la tierra —dice Engels—, en el curso del desarrollo esta propiedad común se convierte en una traba para la producción... pasa a ser propiedad privada», la cual, añade cautelosamente, «en modo alguno hace su aparición como resultado de la esclavitud o la violencia» [3]. Además, consideremos los himnos con que exalta aun la esclavitad: «Sin esclavitud, no habría habido Estado griego, ni arte ni ciencia griegos; sin esclavitud, no habría habido Imperio Romano. Pero sin el helenismo y el Estado Romano como base, tampoco existiría la Europa moderna. Nunca debemos olvidar que todo nuestro desarrollo económico, político e intelectual presupone un estado de cosas en el que la esclavitud fue tan necesaria como universalmente reconocida. En este sentido, estamos autorizados a decir: sin la esclavitud de la Antigüedad, no habría socialismo moderno.» [4] Aquí se afirma que la flor y más elevada esperanza de la civilización occidental reposa no sólo en la propiedad privada en general, sino hasta en la vil *esclavitud* misma. ¿No es esta afirmación profundamente afín al primer mandamiento de la burguesía?

[3] Friedrick Engels, *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science (Anti-Dühring)*, trad. de Emile Burns, ed. a cargo de C. P. Dutt, Nueva York, International Publishers, 1939, pp. 150 y 179.

[4] *Ibid.*, p. 200.



Consideremos la actitud de Marx hacia la burguesía. Marshall Berman ha visto al respecto el quid de la cuestión con excepcional claridad, y ha reconocido el poder de la ambigua admiración de Marx hacia ella. Al hablar del *Manifiesto*, Berman observa que lo sorprendente de él «es que parece escrito para ensalzar a la burguesía, no para enterrarla. Celebra de un modo apasionado, entusiasta y a menudo lírico las obras, las ideas y las realizaciones de la burguesía. En verdad, en estas páginas elogia a la burguesía más intensa y profundamente de lo que nunca han sabido hacerlo sus mismos miembros» [5]. El *Manifiesto* exalta a la burguesía, que, «en su reinado de apenas cien años, ha creado poderes de producción más masivos y colosales que todas las anteriores generaciones juntas, con la sujeción de las fuerzas de la naturaleza al hombre, la maquinaria, la aplicación de la química a la agricultura y la industria, los buques de vapor, los ferrocarriles, los telégrafos eléctricos, el desbrozamiento de continentes enteros para el cultivo, la canalización de ríos y poblaciones enteras surgidas del suelo como por arte de magia».

La burguesía es el centro de la explotación moderna, pero es también un verdadero coloso que recorre la Tierra, expandiendo el comercio mundial, arrojando la escoria de siglos al cubo de basura de la historia, llevando a los pueblos más atrasados al escenario de la historia y despertándolos de siglos de prolongado letargo. La burguesía ha creado fuerzas que finalmente provocarán su propia destrucción, ha despertado fuerzas que no puede controlar; produce masivamente miseria como produce masivamente algodón, pero es también la encarnación histórica de Prometeo que pone las bases de la emancipación final de la escasez para la humanidad, que produce maravillas que los artistas sólo han soñado. En verdad, con su incesante acumulación de capital, su continua perturbación y agitación, su constante revolución de la producción, la burguesía es el paradigma de la *revolution en permanence*. La «revolución permanente» del proletariado, su decisión (o su esperada decisión) de llevar adelante la revolución —de la revolución burguesa a la socialista—, su negativa a permitir que la burguesía detenga la revolución o que sus relaciones burguesas de producción pongan freno a esta *revolution en permanence*, sólo son una extensión del espíritu prometeico de la burguesía.

[5] Marshall Berman, «All that is Solid Melts into Air», *Dissent*, invierno de 1978, p. 56. Véase también Paul Sweezy: «No hay... probablemente en toda la literatura pasajes que pinten las realizaciones del capitalismo en términos tan exultantes como los dedicados a este tema en el *Manifiesto*». *Science and Society*, invierno de 1948, p. 80.

Marx vio en la burguesía el ariete de la historia y se separó de ella sólo cuando y porque su irresistible impulso fue detenido por su propio sistema de propiedad. Le permitía todo y se negaba a que fuese barrida del escenario de la historia mientras diese impulso a las fuerzas productivas. Luego el proletariado debía llevar adelante la antorcha de la revolución permanente, arrancándola de las manos de la burguesía, cuando ésta comenzase a fallar; pero Marx no tenía ninguna duda de que fue la burguesía la que primero encendió esa antorcha y atizó el progreso humano.

El marxismo, pues, se basa en la más profunda y radical ambivalencia con respecto a las clases propietarias, y su apasionada admiración por la burguesía sólo podía ser refrenada por un sistema teórico en el que su condena fuese igualmente tajante, que la considerase y *necesitase* considerarla como poseedora de una fuerza demoníaca semejante a «ese espantoso ídolo pagano que sólo bebe el néctar en los cráneos de los asesinados» [6]. El poder y el activismo prometeicos de la burguesía, el oleaje de destrucción creadora que lazó incesantemente sobre el mundo, fascinó a Marx, y sólo pudo resistir su atracción con los más enérgicos exorcismos. Sin duda, le produjo pesadillas.

Cuando Marx extendió a Asia sus estudios comparativos y descubrió el MPA y el despotismo oriental, las clases propietarias deben de haber sido aún más atractivas para él. En contraste con el MPA, todas las sociedades explotadoras y las clases dominantes de Occidente parecían excepcionalmente progresistas. Marx creía que, por explotadoras que fuesen las sociedades occidentales, todas eran preferibles con mucho al MPA. En el fondo, era un modernizador. Así, llegó a considerar que el camino occidental de desarrollo tuvo un carácter histórico excepcionalmente progresista. En contraste con el atraso oriental, hasta la dominación colonial de Asia —y de sus sociedades «bárbaras», incivilizadas— era considerada como un progreso. No es mi intención aquí poner de relieve el chauvinismo de Marx (al cual me referiré con más detalle en un libro posterior). El dilema, para el marxismo, era más profundo.

Se relacionaba con el punto donde debía trazarse la línea divisoria en la historia occidental. Sin duda, el marxismo reponde directamente a esta cuestión, al afirmar sin ambigüedades que el momento de cambio decisivo en Europa fue la aparición de una clase *sin propiedad* que, se promete, llevará a la culminación del socialismo precisamente *porque carece de propiedad*. Al no tener «nada que perder excepto sus cadenas», el proletariado es presuntamente libre para crear la

[6] Karl Marx, *Selected Writings*, ed. a cargo de David McLellan, Nueva York, Oxford University Press, 1977, p. 336.



nueva sociedad sin clases. Ciertamente, ésta es la afirmación dominante del paradigma primario del marxismo. Pero los estudios posteriores de Marx y Engels sobre Asia fueron profundamente anómalos, pues implicaban una periodización y una perspectiva profundamente diferentes. Estas sugieren que el momento decisivo en la historia mundial fue *la aparición de las clases propietarias* (pues fueron más dinámicas económicamente que la clase dominante del Estado en el MPA). Estos estudios también llevaron la atención a la fundamental importancia del cambio de la clase propietaria de la tierra al capital.

Si bien el marxismo declara inequívocamente que el giro decisivo en la historia de Europa fue el surgimiento del proletariado, como agente revolucionario de un socialismo sin clases, hay otra capa profundamente diferente en las ideas de Marx. Desde este punto de vista, el giro decisivo de la historia europea ya se había producido y su evolución social culmina, no con el socialismo, sino con el capitalismo. En verdad, está la implicación adicional de que el socialismo sólo es un caso especial de sociedades que se han liberado de un modo de producción dominado por la tierra mediante el uso del capital. En esta última perspectiva, el «socialismo» parece ser una variante del capitalismo. Es decir, aquí el «socialismo» parece ser una sociedad que se base en forma creciente en el capital, y que quiere hacerlo aún más (pero que, a diferencia de las sociedades capitalistas occidentales, está limitada por su vasto e improductivo sistema agrícola). Los verdaderos Prometeos, pues, no pertenecen al futuro, sino que ya han existido: eran los hombres con capital.

La discusión de Marx del MPA comúnmente no menciona que él se interesó por éste (y por otras formas de comunalismo primitivo) principalmente porque le ayudó a comprender el moderno capitalismo *occidental*. Después de sostener que el trabajo asalariado —la venta de fuerza de trabajo por un cierto precio— fue una de las condiciones del capitalismo, la sección siguiente de los *Grundrisse* (en la que se analiza el comunalismo primitivo) comienza explorando los requisitos del trabajo asalariado. Uno de ellos, dice aquí Marx, es la existencia de trabajo libre y su cambio por dinero; otro es la separación del obrero de los medios de producción, de los medios y el material de trabajo. Esta, sobre todo, involucra la «separación de los trabajadores del suelo..., por consiguiente, la disolución de la pequeña propiedad territorial y de la propiedad comunal de las tierras que se base en la comuna oriental» [7].

[7] Karl Marx, *Grundrisse. Introduction to the Critique of Political Economy*, trad. de Martin Nicolaus, Harmondsworth, Penguin Books, 1973, p. 471.

Marx concluye el examen de los *Grundrisse* de las tres formas de comuna primitiva (la oriental, la ciudad grecorromana y el sistema germánico) recalcando *la excepcional importancia para el Occidente de las ciudades y de la propiedad privada de la tierra:*

La historia de la antigüedad clásica [occidental] es la historia de las ciudades, pero de ciudades basadas en la propiedad territorial y en la agricultura. La sociedad asiática es una especie de unidad diferente de ciudad y campo (las ciudades realmente grandes deben ser consideradas aquí meramente como campamentos reales, como obras de artificio [*superfötation*] erigidas sobre la construcción económica propiamente dicha). La Edad Media (período germánico) comienza con la tierra como sede de la historia, cuyo ulterior desarrollo se desplaza hacia la contradicción entre la ciudad y el campo. La [era] moderna es la urbanización del campo, no la ruralización de la ciudad como en la Antigüedad [8].

Esta discusión llevó el análisis de Marx a un punto en el que lo que se necesitaba eran vastos estudios *comparativos* e *históricos,* algo diferente de sus rápidas incursiones por el análisis político o su detalladísima economía política técnica, con ejemplos tomados de un solo país, Inglaterra. En las páginas del *Grundrisse,* Marx llegó al punto en que el desarrollo lógico siguiente lo constituían los estudios comparativos de Max Weber. Por una parte, pues, el de Weber fue uno de los «sistemas de pesadilla» que trató de escapar del marxismo.

Los análisis del MPA por Marx, pues, hacen mucho más que certificar que había escapado del determinismo evolucionista unilineal. Indican con no menos fuerza que Marx, siguiendo a Hegel, vio en la sociedad occidental una entidad dinámica en profundo contraste con el Oriente estancado. En esta perspectiva, Marx y Engels —seguidos por Lenin— sostuvieron repetidamente que la Rusia Imperial del Este era una sociedad semiasiática extraña a la Europa occidental —aunque por entonces estaba entrando tardíamente en su órbita— y, más aún, era una amenaza para el desarrollo socialista que crecía en el útero histórico de Occidente.

Con sus ciudades, la propiedad privada de la tierra y sus dinámicas clases propietarias, Europa occidental y su cultura fueron un centro único de desarrollo histórico de alcance mundial, como Marx comprendió pero no «descubrió». El análisis de Marx de la antigua ciudad-Estado o del comunalismo germánico indica que la burguesía *sólo fue la expresión reciente de un dinamismo occidental más vasto,* ineludiblemente basado en su excepcional pasado. Los materiales sobre las primitivas formas comunales socavan la visión de un Marx como

[8] *Ibid.,* p. 479.



profeta de una universal *marche générale;* pero ofrecen otra visión de él, una visión de pesadilla, como teórico incipiente del destino manifesto del Oeste, y del socialismo como heredero de ese destino único, en cuyo punto Marx desarrolló otro elemento común con Max Weber.

«La burguesía, dice el *Manifesto,* crea un mundo a su propia imagen», que obliga a todas las naciones a adoptar su civilización revolucionaria, a renunciar a su atraso y a entrar en la corriente de la historia mundial. «La burguesía... arrastra a todas las naciones, aun las más bárbaras, a la civilización... ha hecho a los países bárbaros y semibárbaros dependientes de los civilizados, a las naciones de campesinos de las naciones de burgueses, al Este del Oeste.»[9] Este es, claramente, el lenguaje de la superioridad occidental sobre la «barbarie» oriental, de un destino manifiesto burgués que prepara la base para la etapa superior siguiente del desarrollo occidental, cuyo heredero es el proletariado.

Hay una ambigüedad, pues, en la obra de Marx con respecto a cuál ruptura en la historia fue realmente decisiva. Pues si bien la *primitiva* obra de Marx sobre el socialismo y el proletariado afirma que ésta es la línea divisoria importante en la historia, la obra *posterior* de Marx, después de sus estudios sobre historia oriental, sugiere que la verdadera divisoria de aguas quizá fue la irrupción de las clases propietarias en general y de la burguesía en particular. Como señala Umberto Melotti (citando la obra de Marx *Introducción a la crítica de la economía política,* de 1857), «sólo el capitalismo, en opinión de Marx, constituyó un verdadero salto cualitativo en el proceso del desarrollo histórico del hombre, al romper su dominación por la naturaleza: "En todas las formas en que la propiedad de la tierra es el factor decisivo, predominan las relaciones naturales; en las formas en que el factor decisivo es el capital, predominan los elementos sociales, producidos históricamente"» [10].

Debajo del paradigma primario del marxismo, pues, había otro escenario muy borroso; había un marxismo embrionario sofocado cuyas profundas divergencias con la postura pública del paradigma

[9] *Communist Manifesto,* p. 18. Pese a esta y a muchas otras pruebas directas, Norman Levine nos asegura que, a diferencia de Engels, «Marx nunca hizo un juicio de valor sobre la relación entre las sociedades occidentales y las no occidentales». Norman Levine, *The Tragic Deception: Marx Contra Engels,* Santa Bárbara, Clio Books, 1975, p. 20.

[10] Umberto Melotti, *Marx and the Third World,* Londres, Macmillan Publishers, 1977, p. 27. El estudio de Melotti es una crítica de la discusión marxista sobre el problema de la evolución unilineal y la multilineal en general, y del análisis de Marx de la sociedad asiática en particular.

exigían que no apareciera a la luz. Desde un punto de vista que asigna una importancia decisiva al paso de la propiedad territorial al capital, la expropiación de la burguesía puede no ser históricamente tan importante como el surgimiento del capitalismo; desde una perspectiva comparativa sobre el estancado Modo de Producción Asiático, la expropiación de la burguesía puede parecer un experimento peligroso que amenaza con un nuevo estancamiento. En todo esto hay cierto aroma, tenue pero punzante, de un etnocentrismo que exalta al Occidente como encarnación de una promesa única para el desarrollo futuro del mundo.

En este escenario de pesadilla, el Oeste es el verdadero agente del desarrollo histórico; el proletariado, atrapado por la astucia de la historia, es el sirviente de ese destino superior. Ha llamado a esto el marxismo de pesadilla; pero las pesadillas son reales y algunos las tienen. Es probable que esta pesadilla apareciera en más de un sueño de la socialdemocracia alemana y su marxismo científico. Cuando uno observa a los rusos contando sombríamente a su creciente población musulmana o llenos de cólera contra los chinos y en busca de una base teórica para la *détente* con Occidente, a veces parecería que también ellos pueden ser arrastrados a este marxismo de pesadilla.

FRAGA IRIBARNE, Manuel
***Sociedad Región Europa***
250 págs

GARAGORRI, Paulino
***Libertad y desigualdad***
LB 684 192 págs

GARCÍA, Prudencio
***Ejército: Presente y futuro***
*1. Ejército, Polemología y Paz Internacional*
LB 598 244 págs

GARCÍA DE ENTERRIA, Eduardo
***La Administración española***
LB 389 168 págs

GARCÍA-PELAYO, Manuel
***Burocracia y tecnocracia y otros escritos***
AU 78 224 págs

***Los mitos políticos***
AU 274 408 págs

***Las transformaciones del Estado contemporáneo***
AU 196 192 págs

GÖRLITZ, Axel (dirigido por)
***Diccionario de Ciencia Política***
AD. 632 págs

HINTZE, Otto
***Historia de las formas políticas***
R.O. 328 págs

HOBSON, J. A.
***Estudio del imperialismo***
AU 287 344 págs

HOROWITZ, Irving Louis
***Los anarquistas***
*1. La teoría*
LB 574 408 págs

*2. La práctica*
LB 629 336 págs

KOLAKOWSKI, Leszek
***Las principales corrientes del marxismo***
*I. Los fundadores*
AU 276 424 págs

*II. La edad de oro*
AU 314 528 págs

LICHTHEIM, George
***Breve historia del socialismo***
LB 563 448 págs

***El imperialismo***
LB 417 312 págs

MACPHERSON, C. B.
***La democracia liberal y su época***
LB 870 160 págs

MAQUIAVELO, Nicolás
***El Príncipe***
Prólogo de Miguel Angel Granada
LB 818 144 págs

MARCUSE, Herbert
***El marxismo soviético***
LB 181 304 págs

MEDINA, Manuel
***Las organizaciones internacionales***
AUT 18 240 págs

MEEHAN, Eugene J.
***Pensamiento político contemporáneo***
R.O. 384 págs

MERLE, Marcel
***Sociología de las relaciones internacionales***
AU 215 464 págs

MILL, John Stuart
***Sobre la libertad***
LB 273 216 págs

ORTEGA Y GASSET, José
***Discursos políticos***
LB 500 296 págs

PÁRAMO, J. M. G.
***Conflicto. Estrategia. Política***
320 págs

PAYNE, Stanley G.
***El fascismo***
LB 904 250 págs

PÉREZ DE AYALA, Ramón
***Escritos políticos***
Antología y prólogo de Paulino Garagorri
LB 61 240 págs

PRIETO, Fernando
***El pensamiento político de Séneca***
R.O. 384 págs

RAMIRO RICO, Nicolás
***El animal ladino y otros estudios políticos***
AU 275 224 págs

RÍOS, Fernando de los
***Mi viaje a la Rusia sovietista***
LB 235 260 págs

RITTER, Gerhard
***El problema ético del poder***
R.O. 188 págs

ROSENTHAL, E. I. J.
***El pensamiento político en el Islam medieval***
R.O. 328 págs

RUIZ GARCÍA, Enrique
***La era de Carter***
LB 672 352 págs

***Subdesarrollo y liberación***
LB 433 368 págs

SARTORI, Giovanni
***Partidos y sistemas de partidos, 1***
AU 267 416 págs

SELUCKY, Radoslav
***El modelo checoslovaco de socialismo***
LB 210 198 págs

SENNETT, Ricchard
***La autoridad***
AU

SOREL, Georges
***Reflexiones sobre la violencia***
LB 626 392 págs

TAMAMES, Ramón
***Introducción a la Constitución española***
Texto y comentarios
LB 785 342 págs

TOCQUEVILLE, Alexis de
***El Antiguo Régimen y la revolución***
LB 881-882 568 págs

***La democracia en América***
LB 788-789 744 págs

TRUYOL Y SERRA, Antonio
***Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado***
*1. De los orígenes a la baja Edad Media*
AUT 8 464 págs

*2. Del Renacimiento a Kant*
AUT 40 384 págs

***La sociedad internacional***
AU 83 224 págs

UTECHIN, S. V.
***Historia del pensamiento político ruso***
R.O. 360 págs

WEBER, Max
***El político y el científico***
Prólogo de Raymond Aron
LB 71 240 págs